الدراسات التاريخية

العرب وإيران

دراسات
في التاريخ والأدب
من المنظور الأيديولوجي

دوروتيا كرافولسكي

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

العرب وإيران

الطبعة الأولى

1413هـ - 1993م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

ص. ب : 113/ 6311 ـ بيروت ـ لبنان

توزيع

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام
هاتف : 802296- 802407- 802428
ص. ب : 113/ 6311 ـ بيروت ـ لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

فهرس الموضوعات

بعض الملاحظات

المقالات والدراسات المجموعة في هذا الكتاب ليست كلها جديدة. فبعض ما هو منشورٌ هنا سبق أن ظهر في أعدادٍ مختلفةٍ من مجلة الاجتهاد البيروتية. كما أنّ بعضها الآخر سبق أن نُشِرَ بالألمانية. وقد دفعني لجمع هذه المقالات هنا أنها تُعالج في الغالب موضوعاً رئيسياً واحداً. وتُلقي الضوء على بعض الظواهر التاريخية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين. وهي ظواهر تتعلق بالكتلتين السياسيتين التاريخيتين: المغول والمماليك من الوجهة الأيديولوجية.

وقد أضفت لذلك بعض المقالات غير المنشورة حتى الآن؛ ومن بينها محاضرتان عن «الأدب والمجتمع في إيران في القرن العشرين» ألقيتُهما على طلبتي بالمعهد الشرقي بجامعة توبنغن (Tübingen) في الفصل الدراسي الصيفي للعام 1993. لقد نشرتهما هنا موجزتين بعض الشيء مع تعديلات إذ بدتا لي بمثابة المتابعة للدراسات الإيرانية السالفة من الناحية الزمنية، كما أنّ زاوية المعالجة واحدة وهي الزاوية الأيديولوجية.

إنه لمِمّا يثير الغبطة أن يحظى الأدب الإيراني المعاصر، في سياقاته الاجتماعية والسياسية، ومسائله الموضوعية والأيديولوجية - باهتمام القراء العرب وعنايتهم. ذلك أنّ القيام بدراسات وقراءات في مجال الأدب الإيراني المُعاصر في ظلّ حكم أُسرة آل بهلوي، لا يزال مجالاً جديداً. فالرقابة بإيران حالت دون تطور الدراسات النقدية بالداخل إلى حدٍّ كبير، كما أنّ المهتمين

والمختصين بالغرب هم قلةٌ ضئيلةُ العدد بحيث لا يمكنها أن تنوب منابَ الإيرانيين إلاّ بشكلٍ جزئي.

وما كان يمكن لهذه المجموعة من الدراسات أن تظهر بهذا الشكل لولا عناية زوجي الدكتور رضوان السيد. ذلك أنّ عربية المستشرق ـ كما ينبغي الاعتراف هنا ـ ليست كافية للإمساك بألوان اللغة العربية وخفقاتها العميقة في مجال الكتابة أو الترجمة بحيث يُرضي ذلك المستشرق ويُرضي القراء العرب. لذا فإنّ هذا العمل الساحر المتمثّل في ترجمةٍ حظيت برضاي هو إنجازٌ له أشكره عليه وأقدّره له.

دراســــات عــربـيــة

الجهاد:
نظرة في الحركية التاريخية
لأيديولوجيا الجهاد في الإسلام

كان العرب لا يزالون في بداية اندفاعهم التاريخي الأول لافتتاح العالم المحيط، بعد اعتناقهم الإسلام، عندما تعرّضت مسألة الجهاد في سبيل الله، التي لم تكن قد تحولت إلى أيديولوجيا، كما أنّ صياغتها الفقهية لم تكن قد تمت بعد، لنيران النقد المسيحي. وأَقصدُ هنا بالنقد المسيحي، جدلاً مسيحياً - يهودياً كُتب قبل العام 640 م، أي بعد وفاة النبيّ محمد بسنواتٍ قليلة. ففي ذلك الجدل يجري التعرّض لشخص الرسول ورسالته ورفضهما بالحجّة التالية: «إنه متنبِّئ وليس نبيّاً! أيأتي الأنبياء بالسيف والعربات الحربية؟!»[1]. ومع اندفاع العثمانيين في أعماق أوروبا، بلغت الصورة الغربية عن الإسلام باعتباره ديناً حربياً ذروةً جديدة. فالمؤرّخ البريطاني المعروف، أدوار غيبون Edward Gibbon يكتب في تاريخه المعروف بـ «اضمحلال الدولة الرومانية وانهيارها» (الذي ظهر بين العامين 1776 و 1788 م) تلك العبارة التي كثُر اقتباسُها: «كانت الدولة قد أُنهكت بحروبها المستمّرة مع الفرس؛ فظهر محمد ليؤسّس عرشه على أنقاض روما والمسيحية، شاهراً بإحدى يديه السيف، وبالأُخرى القرآن»[2]. وفي القرن

(1) Doctrina Jacobi (Ed. N. Bonwetsch), P. 86 ff., s.P. Crone and M. Cook: Hagarism, p. 3-4.

(2) Decline and Fall of the Roman Empire, London 1909 - 1914, Vol. 5, p. 332. وأنظر: Majid Khadduri: Law of War and Peace in Islam, p. 22-23.

التاسع عشر، مع الاندفاع الاستعماري والتبشيري في قلب العالم الإسلامي، عادت الكتابات الجدلية والتسويغية للتكاثر من جديد متركّزة حول قضية الجهاد. وفي هذا السياق ظهرت كتاباتٌ من جانب مسلمين، تنكر بشدّة دعاوى الغربيين حول انتشار الإسلام بقوة السيف، وأنّ توسُّعه تأسَّس على أيديولوجية جهادٍ عُنفيةٍ، تعودُ في أصولها إلى الرسول نفسه. وكان رأي هذا الفريق الجديد من المسلمين أنّ الجهاد في الإسلام وفي القرآن دفاعي(3). لكنّ رأي هذا الفريق من المسلمين لم يبق بغير ردّ. ففي مواجهته وقفت الحركات الإسلامية، التي ادّعت بالمقابل، أنّ الجهاد الداخليّ والخارجيّ على حدّ سواء فريضةٌ على المسلمين المعاصرين لا يمكن التغاضي عنها. ويتابع هؤلاء قائلين إنّ المسلمين عندما يتخلّون عن القول بفرضية الجهاد إنما يضعون أنفسهم تحت السيطرة الغربية التي لن تنتهي مطامحها التوسعية الاستغلالية على مستوى العالم، واحتقارها لقِيَم العدالة والإنسانية إلاّ بتدمير العالم. وقد سقط الرئيس المصري أنور السادات في السادس من أكتوبر 1981 برصاصات مجموعةٍ من مجموعات حركةٍ من هذه الحركات الجهادية الإسلامية. وبعث ذلك على تجديد النقاش والصراعات حول مسألة الإسلام بين المثقفين المسلمين من مختلف المذاهب والتيارات.

وسأحاولُ فيما يلي من صفحات أن أتتبع مسألة الجهاد في الإسلام، ليس انطلاقاً مما ورد في القرآن الكريم عن ذلك؛ بل باعتبار الجهاد أيديولوجيا للدولة الإسلامية الوسيطة في سياق التطور التاريخي. وقد أظهر ذلك التتبع أنّ الاتجاهين: الدفاعي والهجومي في تلك الأيديولوجيا، لهما أهميتهما من الناحية التاريخية. لكنّ الاتجاه الليبراليّ منهما (= الدفاعي) لم يتحول إلى تقليدٍ أو تيارٍ مستمرٍ ذي تأثيرٍ في مجريات تطورات السلطة والدولة. وهكذا فسأعود بدايةً إلى ظهور المسألة في عصر الفتوحات الإسلامية.

* * *

في العام 637 م اكتمل الافتتاح العربي لبلاد الشام. وتبعتها مصر عام 642م

(3) أنظر: Rudolph Peters: Islam and Colonialism, Chap. 3 and 4.

ثم إيران عام 656 م. وتورد المأثورات التاريخية العربية من العام 637 م نصّ محاورةٍ جرت قبل الوقعة الحاسمة بالقادسية بين العرب والفرس بين رُستَم قائد الجيش الفارسي، والمُغيرة بن شُعبة أحد قادة الجيش العربي. قال رُستَم في بداية المحاورة المأثورة: «... إنه لم يكن في الناس أمةٌ أصغر عندنا أمراً منكم! كنتم أهل قشفٍ ومعيشةٍ سيئةٍ لا نراكم شيئاً ولا نَعُدُّكم. وكنتم إذا قحطتْ أرضكم وأصابتكم السنة استغثتم بناحية أرضنا فنأمر لكم بالشيء من التمر والشعير، ثم نردّكم. وقد علمتُ أنه لم يحملكم على ما صنعتم إلاّ ما أصابكم من الجهد في بلادكم فأنا آمِرٌ لأميركم بكسوةٍ وبغلٍ وألف درهم، وآمِرٌ لكلّ رجلٍ منكم بوقر تمرٍ وثوبين، وتنصرفون عنا فإني لست أشتهي أن أقتلكم ولا آسركم»! وتمضي الرواية ذاكرةً أنّ المغيرة أجابه بما يلي: «إنّ الله ابتعثنا والله جاء بنا لنُخْرِجَ مَنْ شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سَعَتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. فأرسَلَنا بدينه إلى خلْقه لندعوهم إليه فَمَنْ قبِل منا ذلك قَبلْنا ذلك منه ورجعْنا عنه وتركْناه وأرضَهُ يليها دوننا، وَمَنْ أبى قاتلْناه أبداً...»[(4)]!

أمّا المؤرّخ الذي أورد هذه المحاورة فهو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، صاحب الكتاب المشهور في التاريخ الإسلامي. وهو لم يكن مؤرّخاً فقط، بل كان أيضاً فقيهاً معروفاً تذكر كتب تواريخ الفقهاء أنه أسّس مدرسةً فقهيةً، ما لبثت أن اختفت فيما بعد. وقد توفي عام 923 م. وقد ترك الطبري الفقيه عملاً فقهياً كبيراً في اختلاف الفقهاء المسلمين. لكنّ أكثر أجزاء العمل ضاعت، ولم يصل إلينا منه غير بابّين صغيرَين؛ يتعلّق أحدهما بالجهاد.

يحدّد الطبريُّ في مطلع «كتاب الجهاد» أيديولوجيا الجهاد في الإسلام كما استقرت عليه لدى الفقهاء المسلمين. وفي سياق ذلك يوردُ الطبريُّ آياتٍ قرآنية تتعلّق

---

(4) تاريخ الطبري 2276/1-2277، 2271؛ Majid Khadduri, Law of War and Peace in Islam, p. 26.

بالأيديولوجيا الإسلامية في السيطرة على العالم. والواقع أنّ مصدراً أرمنياً يعودُ للعام 660 م يُثبتُ وجود مثل هذه الأيديولوجيا في القرن الإسلامي الأول[5]. أمّا الآية الأولى التي يوردها الطبري (القرآن الكريم 21: 105) فَتَعِدُ عباد الله الصالحين بوراثة الأرض: ﴿**ولقد كتبنا في الزَبور من بعد الذكر أنّ الأرض يرثُها عبادي الصالحون**﴾. وأمّا الآيةُ الثانية (القرآن الكريم 34: 28) فتؤكّد عالمية الرسالة المحمدية: ﴿**وما أرسلْناك إلاّ كافّةً للناس بشيراً ونذيراً ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون**﴾. وتأتي الآية الثالثة (القرآن الكريم 3: 104) مخاطِبةً المسلمين وطالبةً إليهم أن يكونوا الأمة التي تدعو إلى المعروف وتنهى عن المنكر في العالم: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾. وفي الآية الرابعة والأخيرة مما يوردُهُ الطبري (القرآن الكريم 9: 33) يجري تأكيد ما ورد في الآية الأولى من أنّ المسلمين، أهل الدين الحقّ، والرسول الصِدْق، سيظهرون على مَنْ عداهم: ﴿**هو الذي أرسل رسولَهُ بالهدى ودين الحقّ ليُظهرهُ على الدين كلّه ولو كرِهَ المشركون**﴾. بعد هذه المقدمة الأيديولوجية المثبّتة بالقرآن، ينتقل الطبريُّ إلى الجانب العملي التطبيقي من موضوع الجهاد مؤكّداً أنّ رسول الله لم يغادر أمته إلى جوار ربّه إلاّ وقد أوضح لها السُبُل، ووضع القواعد، التي تُعينُ على تحقيق الوعود الإلهية[6].

وهكذا فقد كان آخِر عملٍ قام به الرسول قبل وفاته إرسال سريةٍ صغيرةٍ إلى أطراف بلاد الشام، منطقة بُصرى، لمواجهة جنود البيزنطيين الذين كانوا يحتلون تلك المنطقة، وسائر بلاد الشام.

لكننا مع الطبري المؤرّخ، والفقيه، ومفسّر القرآن؛ نكونُ قد وصلنا إلى المرحلة التاريخية، التي كانت فيها أيديولوجيا الجهاد، كما شرحها لنا الطبري، قد صارت إجماعاً بين الفقهاء، كما أنها كانت الأيديولوجيا الرسمية لدولة الخلافة

(5) Sebeos: Histoire, p. 94-96; P. Crone, M. Cook: Hagarism, p. 6-7; M. Khadduri: War and Peace; op. cit. 4-6.

(6) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص 1-2.

الإسلامية. فقد أثبتت تجربة القرن الأول الهجريّ أنّ الوسيلة الرئيسية لدى رجالات السلطة والسلطان لنشر الإسلام؛ كانت الفتح والاستيلاء على الأقاليم المجاورة لدار الإسلام. ومع الوقت تحولت هذه التجربة السياسية والعسكرية إلى أيديولوجيا مستقرّة، لم تستطع مسايرة التطورات اللاحقة للقوة والسلطة الإسلاميتين عندما تجاوزت الدولة الإسلامية عصر القوة الذهبي، وما عادت قادرةً على أكثر من الوقوف موقفاً دفاعياً من الخارج. ولم يتوقّف بذلك تحول الناس إلى الإسلام؛ لكنّ ذلك كان يجري عن طريق الدعوة السلمية. ولم يتغيّر هذا الموقف الدفاعيُّ للدولة الإسلاميّة إلا بظهور القوة العثمانية في القرن الخامس عشر الميلادي.

لكنّ التحول إلى الإسلام في الأقطار المفتوحة لم يكن يتمّ بالقوة، بل عن طريق الاعتناق الطوعي. فالقرآن يقول: ﴿**لا إكراه في الدين قد تبيّن الرُشْدُ من الغيّ**﴾ (2: 256). وهذا المبدأ نفسه تحول إلى قاعدةٍ لدى الفقهاء المسلمين. لكنّ هذا النصّ القرآني فُهم في البداية باعتباره مقصوراً على «الجماعات الكتابية» أو «أهل الكتاب»، أي الذين كانوا يملكون وحياً سماوياً ممن ذكرهم القرآن صراحةً وهم: اليهود والنصارى والصابئون. وأُلحق بهؤلاء، في عهد عمر بن الخطاب (634 - 644 م) أهل فارس المجوس، المذكورون في القرآن أيضاً؛ فشملهم مبدأ الحرية الدينية. وكما توسّع الفاتحون والفقهاءُ في فهم النصوص بالنسبة للمجوس، توسّعوا أيضاً في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفّان (644 - 656 م) بالنسبة للبربر من سكّان شمال إفريقية الذين بدأ العرب المسلمون يتغلغلون في بلادهم منذ العام 650 م؛ فقد عوملوا معاملة «أهل الكتاب» مع أنهم لم يكونوا يملكون وحياً سماوياً[7].

مع انقضاء القرن الهجري الأول، تراجعت الفتوحات. واقتصرت

---

(7) مالك بن أنس: المدونة الكبرى 46/3. وقارن أيضاً بعبد الرزاق الصنعاني: المصنف 325/10 رقم 19261 (عن المجوس)، و326/10 رقم 19255، و326/10 رقم 19259، و327/10 رقم 19260 (عن البربر)؛ R. Brunschvig: La Conquête de l'Afrique du Nord, p. 111f. ويختلف رأي الشافعي بالنسبة للبربر؛ قارن بالأم 97/4.

المكاسب الجديدة في الأرض على بعض الأقاليم المُحاذية لدار الإسلام. وبذلك اشتدّت الضغوط على النظرية العالمية الإسلامية في السيطرة والاستيعاب وما برز من افتراقٍ بينها وبين الظروف السياسية السائدة في الدولة الإسلامية والتي لم تعد تمكن من دفاعٍ مُجْدٍ فضلاً عن أن تسمح بتوسُّعٍ على حساب الدول المجاورة. وهنا جاءت الرؤى الفقهية لتسدَّ الثغرة بين الواقع والنظرية: «... والجهادُ ماضٍ إلى يوم القيامة لا يردّه عدلُ عادلٍ ولا جَورُ جائر»[8]؛ وهو مأثورٌ يرفعه المحدِّثون والفقهاء إلى الرسول نفسه. ورأى الفقهاء أنّ على السلطة الإسلامية أن تقوم بالغزو مرةً في العام على الأقلّ؛ ما لم يَحُلْ دون ذلك ضعفٌ شديدٌ. بل إنّ الفقهاء رأوا أنّ تفوق الخصم الكافر عسكرياً لا يُعطي العذر للمسلمين ودولتهم في التخلف عن الجهاد[9]. فالقرآن يعذُرُ المسلمين في التخلف عن لقاء العدوّ أو تجنُّبه في حالةٍ واحدةٍ فقط وهي أن يكون عددُ الأعداء وعُدّتهم يفوق ما للمسلمين من عددٍ وعُدّةٍ بمقدار الضعف[10]. وعلى المسلمين ـ حسب النظرة الفقهية ـ أن يقاتلوا كلّ أولئك الذين ليس بينهم وبين المسلمين عقدٌ أو عهد[11]. ذلك أنّ العالم ينقسم إلى دارين اثنين: دار الإسلام ودار الحرب[12]. وحسب وجهة نظر الشافعيّ (− 820 م) مؤسّس أكبر مدرسةٍ فقهيةٍ إسلامية؛ فإنّ كلَّ أولئك الذين يعيشون خارج دار الإسلام، ولا عقد أو

---

(8) المبسوط للسرخسي 2/10، وشرح السير الكبير للسرخسي 1 /160 رقم 161، وسنن أبي داود، القاهرة 1348 هـ، 396/1 (باب الغزو مع أئمة المسلمين)؛ Majid Khadduri: Law of War and Peace; op. cit. p. 29-31.

(9) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص 14-17 رقم 13، وابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر، ص 17، وابن جماعة: مختصر في فضل الجهاد، ص 107.

(10) القرآن الكريم، سورة الأنفال 66/8، والطبري: اختلاف الفقهاء، ص 22-23 رقم 20، والماوردي: الأحكام السلطانية (نشرة Enger) ص 74-75.

(11) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص 3، 9.

(12) M. Khadduri: The Islamic Law of Nations, p. 11-14.

عهد بينهم وبين المسلمين؛ مباحو الدم والمال[13]. بيد أنّ الفقهاء لا يرون قتل نساء الأعداء أو أطفالهم[14]. ويعلّل فقهاء مسلمون كثيرون ذلك بأسبابٍ عملية مفادُها أنّ غير المقاتلين هؤلاء سيكونون في حال النصر غنيمةً للمجاهدين المسلمين[15]. وكذا الأمر بالنسبة للشجر والحصون في أرض ضرورةٍ؛ ذلك أنه حسب النظرية العالمية الإسلامية في الفتح والسيطرة؛ فإنّ هذه الأراضي يمكن أن تصبح جزءاً من دار الإسلام[16]. لكنّ هناك من الفقهاء المسلمين مَنْ يعلّل عدم الإقدام على قتل النساء والأطفال بأنهم لا يقاتلون، وقد ورد نَهْيُ الرسول عن قتل مَنْ لا يقاتل[17]. ومن الشروط التي وضعها الفقهاء لمقاتلة الكفار والمشركين ضرورة دعوتهم إلى الإسلام قبل القتال، وأكثر من مرة إن اقتضى الأمر. فإذا رفض أولئك نداء الإسلام بوضوحٍ يستطيع المسلمون عندها مهاجمتهم. لكنّ بعض الفقهاء يرون عدم ضرورة ذلك النداء إنّ كانت دعوة الإسلام قد بلغت الخصوم[18]. بل إنّ من الفقهاء مَنْ قال إنّ الدعوة السلمية

---

(13) الشافعي، الأم (بولاق، 1321 هـ) 90/4، 96، 97، الطبري: اختلاف الفقهاء، ص 9 رقم 7؛ Rudolph Peters: Jihad in Medieval and Modern Islam, p. 16-17. ويذهب خدّوري في Islamic Law of Nations 57-58, War and Peace, p. 40 إلى أنّ القول بأنّ القتال ضدّ الكفار والمشركين علته الكفر، ولا يتوقّف على إضرار أولئك بالمسلمين؛ هو قولٌ للشافعيّ وحده.

(14) الشافعي: الأم (بولاق، 1321هـ) 84/4، والطبري؛ اختلاف الفقهاء، ص 3، والماوردي: الأحكام السلطانية (نشرة Enger)، ص 68-69.

(15) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص 3-5 رقم 4-5، ص 12 رقم 8.

(16) السرخسي: المبسوط 31/10-33، والماوردي: الأحكام السلطانية (نشرة Enger)، ص 84-87.

(17) الربيع بن حبيب: الجامع 8/3 رقم 791، والسرخسي: المبسوط 5/10-6، وابن تيمية: السياسة الشرعية، ص 114.

(18) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص 2-3، والسرخسي؛ شرح السير الكبير 75/1-80، والمبسوط 30/10-31، والربيع: الجامع 9/3 رقم 792.

للإسلام لم تعد ضروريةً بعد وفاة الرسول الذي حمل الأمانة، وبلّغ الرسالة. لكنّ هذا الاتجاه لم يلق ترحيباً من جانب العاملين في مجال الدعوة بين المشركين[19].

ويعتبر الفقهاءُ الأقاليم المفتوحة دار إسلام حتّى لو بقي سكّان تلك الأقاليم - من المسيحيين مَثَلاً - على دينهم، يمارسون شعائرهم بالحرية التي ضمنها لهم الإسلام. وهكذا فإنّ دار الإسلام هي التي تسُودُها أحكام الإسلام: وشرعته بغضّ النظر عن ديانة سكّانها الأصليين. ويرى بعضُ كُتّاب السيرة النبوية أنّ الدعوة للجهاد انطلقت للمرة الأولى في بيعة العقبة الثانية عام 621 م قبل الهجرة مباشرةً؛ وقد سُمّيت تلك البيعة: بيعة الحرب أو القتال. أمّا القرآنُ الكريمُ فتردُ فيه آياتٌ كثيرة تتصل بالجهاد وتنظيماته وحدوده وأحكامه[20]. لكنّ اتّساق تلك الآيات في ظاهرها محلّ نزاعٍ شديد. إذ تتراوحُ الآيات المختلفة في السُوَر المختلفة بين التسامح الشديد والتشدد الظاهر. وقد لجأ الفقهاء المسلمون من أجل ردْم الهوّة بين الطرفين، إلى التأويل والتوفيق والترجيح رابطين لتلك الآيات بمبدأ السيطرة العالمية الإسلامية الذي ساد إبّان عصر الفتوح. وكان من وسائل التأويل لدى الفقهاء القول بالتدرج في التشريع أو إنزال الأحكام. ويعني ذلك عندهم في كثير من الحالات أنّ الآيات التي نزلت أخيراً يمكن أن تحلَّ أحكامُها محلّ الأحكام في الآيات التي نزلت أولاً. ويبدو ذلك في استخدام مبدأ التأريخ أو التحقيب من خلال مسألتي: النسْخ، وأسباب النزول. فآيات التسامُح والدعوة للحجاج والتعامُل بالحُسْنى مع الخصوم؛ كانت في نظر الفقهاء في الحقبة التي كان فيها النبي بمكّة ضعيفاً وسط كثرةٍ وتفوقٍ للمشركين. فلمّا هاجر النبي إلى المدينة، وسادها الإسلام، قوي وضعُهُ السياسي والعسكري بحيث استطاع المُضيّ لمواجهة الأعداء بالقوة؛ فحلّت آياتُ القتال محلّ آيات التسامح والدعوة للحُسْنى. ويمكن أن نضرب مَثَلاً على

(19) الربيع: الجامع 9/3 رقم 792، 793.

(20) السيرة النبوية 454/1، والشافعي: الأم 64/4 وما بعدها.

(21) المصطلح الفقهي في ذلك هو: «الناسخ والمنسوخ». وهناك مصادر كثيرة تتحدث=

هذا النوع من التأويل التاريخي أو القول بالنسخ[21] بالفقيه الحنفي المعروف: السَرَخْسي. يقول السرخْسي في أحد أعماله الفقهية الكبرى[22]: «كان رسولُ الله ﷺ مأموراً في الابتداء بالصفح والإعراض عن المشركين؛ قال الله تعالى: ﴿فاَصفح الصفح الجميل﴾ (15: 85) وقال تعالى: ﴿وأَعْرِض عن المشركين﴾ (6: 106). ثم أُمر بالدعاء إلى الدين بالوعظ والمجادلة بالأحسَن فقال تعالى: ﴿أدْعُ إلى سبيل ربِّك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ (16: 125). ثم أمر بالقتال إذا كانت البدايةُ منهم فقال تعالى: ﴿أُذِنَ للذين يقاتَلون بأنهم ظُلموا...﴾ (22: 39) أي أُذِنَ لهم في الدفع. وقال تعالىَ ﴿فإنْ قاتلوكم فاَقْتُلوهم﴾ (2: 191). وقال تعالى: ﴿وإنْ جنحوا للسّلْم فاَجنحْ لها﴾ (8: 61). ثم أُمر بالبداية بالقتال فقال تعالى: ﴿وقاتلوهم حتّى لا تكونَ فتنة﴾ (2: 193)، وقال تعالى: ﴿فاَقتلوا المشركين حيث وجدتُموهم﴾ (9: 5)...». ويمضي السَرَخْسي قُدُماً فيذكر بعد احتجاجاته من القرآن حُجَجاً من السُنّة، ومنها الأَثَرُ المنسُوب للرسول: «أُمرتُ أن أُقاتل الناسَ حتّى يقولوا لا إله إلاّ الله. فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءَهم وأموالهم إلاّ بحقِّها وحسابُهم على الله»[23]. ثم يتابع: «فاَستقرّ الأمر على فرضية الجهاد مع المشركين وهو فرضٌ قائمٌ إلى قيام الساعة. قال النبيُّ ﷺ: الجهادُ ماضٍ منذ

= بشكل مستقل عنْ النسخ في القرآن والسنة. وهي تمضي في ذلك مفصَّلة للآيات المنسوخة والأخرى الناسخة. وكان هناك في العصرر الوسطى الإسلامية مصلحون رفضوا نظرية «النسخ القرآنية» كما سادت عند الفقهاء؛ قارن عن ذلك مقالتي: الإسلام والإصلاح: الوزير رشيد الدين والتجديد الإسلامي بإيران في القرن الرابع عشر الميلادي؛ في موطن آخر من هذا الكتاب. أمّا في العصر الحديث فقد ازدادت الأصوات المعارضة لنظرية النسخ الفقهية القديمة. وتكمن وراء هذا الإنكار الرغبة في الإصلاح بالعودة للكتاب والسنة بمناهج وطرائق جديدة. ويرى بعض هؤلاء أنه من الضروري لكي تستقيم الدعوةُ للإصلاح والتجديد اليوم، تجاوز الرؤى والطرائق القديمة في مقاربة القرآن وتأويله.

(22) السرخْسي: المبسوط 2/10-3.

(23) قارن عن هذا الحديث بالجامع للربيع بن حبيب 2/19-20 رقم 464.

بعثني الله تعالى إلى أن تقاتل آخِر عصابةٍ من أمتي الدجّال. وقال ﷺ: بُعثتُ بالسيف بين يدي الساعة، وجُعل رزقي تحت ظلّ رمحي والذُلّ والصَغار على مَنْ خالفني...».

إنّ المعروف أنّ الفقه الإسلاميّ لا يرتبط بالدولة الإسلامية ارتباطاً مباشراً في نشوئه وتطوره. كما أنّ السلطة التي لأحكامه ليست نابعةً من ضغوط السلطات السياسية في الدولة. بل يذهب الفقهاء إلى أنّ الأحكام مستنبَطَةٌ من نصوص الوحي الإلهي، من جانب الذين بلغوا رتبة الاجتهاد منهم. وهكذا فإنّ هذه الاجتهادات يمكن أن تتعدد بتعدُّد المجتهدين في القضايا الجزئية. ويورد الفقهاء في ذلك أثراً يرفعونه إلى الرسول يقول: «اختلافُ أمّتي رحمة»[24]. إنّ الفارقَ الوحيد بين تلك الآراء المتعدّدة من جانب المجتهدين؛ أنّ بعضها يلقى القبول، ويتحول إلى مدرسةٍ؛ بينما يبقى بعضها الآخر فردياً ولا يسود. ولا يمكن في هذا المجال إنكار تأثير الظروف السياسية في سواد بعض الآراء والمذاهب وعدم سواد بعضها الآخر[25]. على أنّ هذا يعني من جهةٍ ثانيةٍ أنّ علينا بالنسبة لفرضية الجهاد أن لا نتوقّع أنّ رؤية الدولة الإسلامية للجهاد كانت هي الرؤية الوحيدة في القرنين الهجريين الأولين في أَوساط الفقهاء. وفي الواقع فإنّ كتب الفقهاء والمؤرّخين تردُ فيها آراء بالنسبة لهذه المسألة لم تكن هي التي سادت في الدولة الإسلامية. وقد احتفظ الفقهاءُ بتلك الآراء الفردية في مؤلّفاتهم لاهتمامهم بإيراد مختلف الاتجاهات، ولعرض مذاهبهم هم عرضاً يوحي بأرجحيتها مقارنةً بآراء الآخرين.

تذكر المصادر بين دُعاة الجهاد وأنصاره الأوائل، الزاهد الإسلامي الكبير في القرن الثاني الهجري إبراهيم بن أدهم (حوالي 112 - 161 هـ/ 730 - 778 م)[26]؛

---

(24) قارن بالمناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير 209/1 رقم 288.

(25) انظر عن ذلك عمر بن علي بن سَمُرة الجعدي؛ طبقات فقهاء اليمن، ص 79-80.

(26) سير أعلام النبلاء للذهبي 387/8-396، ومادة إبراهيم بن أدهم في دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة.

الذي شارك بنفسه في عدة غزواتٍ بريةٍ وبحريةٍ ضد البيزنطيين على جبهات بلاد الشام، التي كان قد قدِمَها من المشرق حيث وُلد. وعاصر في إقامته بالشام فقيهاً شامياً كبيراً، ألّف في الجهاد والسِيَر هو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (ـ 157 هـ/ 744 م)[27] الذي كان بدوره مجاهداً ومُرابطاً؛ وربما اعتبره ابن أدهم مَثَلاً له وقُدْوةً في ذلك. وتذكر المصادر صديقاً مشهوراً آخر لإبراهيم بن أدهم هو الفقيه والمحدِّث المعروف سفيان الثوري (حوالي 95 هـ أو 97 هـ ـ 161 هـ/ 714 أو 716 م ـ 778 م)[28]. ويتميّز الثوريُّ عن صديقيه بأنه كان يملك موقفاً مختلفاً من أيديولوجيا الجهاد السائدة. وقد أخذ عليه ذلك ابن أدهم فذكر لبعض تلامذته وأصحابه أنّ الأوزاعي الأكبر سناً من الثوري مستمرٌّ في الجهاد والمرابطة في حين يهمل الثوريُّ ذلك[29]. ويقال إنّ الثوري سُئل عن عدم مشاركته في حملات الغزو والجهاد فأجاب بأن أولئك الذين يجاهدون يهملون واجباتٍ دينيةً أخرى[30]! ـ على أنّ أنصار الجهاد المستمرّ يروون أحاديث كثيرةً عن النبي في فضائل الجهاد، تجعلُهُ مقدّماً على كلّ الطاعات الأُخرى[31].

---

(27) دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، مادة الأوزاعي (شاخت)، وعبد الله الجبوري: فقه الإمام الأوزاعي، بغداد 1977، المقدمة، و2/471-472.

(28) سير أعلام النبلاء 388/7، وترجمته في سير أعلام النبلاء 229/7-298 رقم 82 حيث يقال إنه توفي سنة 161هـ/ 778 م. وانظر عبد الحليم محمود: سفيان الثوري. القاهرة 1981.

(29) سير أعلام النبلاء 269/7.

(30) سير أعلام النبلاء 269/7. ويذكر الشيباني (أو السرخسي) في شرح السِيَرَ الكبير 187/1 عن سفيان الثوري أنه لم يكن يرى فرضية الجهاد إلاّ إذا هوجم المسلمون؛ فإنه يصبح فرضاً عليهم الدفاع عن أنفسهم وبلادهم تبعاً لقوله تعالى **﴿وقاتِلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا..﴾** (سورة البقرة/ 190). وانظر: Khadduri: Law of War and Peace, p. 36-37.

(31) أقدم مجموعةٍ بقيت في أحاديث الجهاد وآثاره؛ المجموعة المنسوبة لعبد الله ابن المبارك المروزي (ـ 181 هـ): كتاب الجهاد، تحقيق نزيه حمّاد، بيروت 1391هـ/ 1971 م.

لكن الثوريّ لم يكن متفرّداً في موقفه ذاك. فهناك تلميذه الفضيل ابن عياض (- 187 هـ/ 803 م) الذي كان مشهوراً بالعبادة والزهد[32]، والذي لم يكن يشارك في الغزو. وفي المصادر شعرٌ عُيِّرَ به الفُضيل لإعراضه عن الجهاد وانصرافه إلى العبادة بمكّة:

يا عابد الحرمين لو أبصرتَنا   لعلمتَ أنك بالعبادة تلعبُ
من كان يخضِبُ خدَّه بدموعه   فنحورُنا بدمائنا تتخضَّبُ

أمّا قائل البيتين فهو الفقيه الكبير عبد الله بن المبارك المروزي (118 - 181 هـ/ 736 - 797 م) الذي يعتبره السُنيون بين الشخصيات المؤسّسة لاتجاههم. ويقال إنه أرسل الشعر السالف الذكر للفضيل بن عياض من رباط طرسوس إثر إحدى الغارات على البيزنطيين عام 170 هـ أو 177 هـ[33]. وهناك إشاراتٌ أخرى في المصادر تُشْعِرُ بوجود اتجاهٍ مُعارضٍ لأيديولوجيا الجهاد السائدة لدى فقهاء مكة والمدينة في القرن الثاني الهجري. ويمكن بالعودة إلى بعض النصوص اعتبار الفقيه المشهور مالك بن أَنس (- 179 هـ/ 795 م) بين أولئك. فعندما سُئل مالك عن أيّهما الأفضل والأكثر أجراً: المُرابطة والدفاع أو الغزو داخل أرض العدوّ؛ قال إنه لا يدري! ويشرح تلميذه ابنُ وهب ذلك بالقول: كأنه لم يكن يرى الغزو في أرض العدوّ[34]!. لكنّ الغموضَ الذي تُشْعِرُ به هذه العبارة حول موقف مالك؛ يزول

(32) سير أعلام النبلاء 8/421-442، ودائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، مادة الفُضيل بن عياض (م. سمث).

(33) ديوان عبد الله بن المبارك (نشرة م. م. بهجت، المنصورة 1407 هـ/ 1987 م) ص 36-38. ويذكر المترجمون له أنه توفّي بهيت عام 181 هـ/ 797 م عائداً من غزوةٍ شارك فيها في أرض الروم. وكان عمره آنذاك 63 عاماً (كتاب الجهاد لابن المبارك، المقدمة ص 4). ويقال إنه كان دائماً في الغزو والرباط (ص 8). وتذكر مصادر متأخرة أنّ الفُضيل بن عياض ندم على ما كان، واتّبع ما نصحه به عبد الله بن المبارك (سير أعلام النبلاء 8/441)!

(34) الطبري: اختلاف الفقهاء، ص 4 رقم 5.

خلال كلام آخرَ في فصلٍ بالمدوَّنة لسحنون بعنوان: «في الجهاد مع هؤلاء الولاة»[35]. فقد سُئل مالك عن الموقف في قضيةٍ محدَّدةٍ هي إقدام البيزنطيين على الإغارة مراراً داخل دار الإسلام في ناحية مَرعَش فأجاب بجواز مهاجمة العدوّ في مثل هذه الحالة مع أُمراء المسلمين (لا بأس بجهادهم - أو ما أرى به بأساً) وإن اقتضى الأمر دخول ديار العدوّ؛ ذلك أنّ عدم المشاركة في مثل هذه الحالة مُضِرّ بالمسلمين والإسلام. لكنه أصرّ دائماً على ضرورة دعوة العدوّ إلى الإسلام قبل الهجوم. وعندما قيل له: إنّ الغارة قد تكون مفاجئةً وليليةً! أصرّ على وجوب الدعوة حتى في هجمات الفجأة! ويعني هذا أنّ مفاجأة العدوّ لا تعود ممكنة[36]. وفي فصلٍ آخر عن جواز دفع فرسان المسلمين لمزيدٍ من الجهد في القتال[37] مقابل مبالغ مالية؛ يعلّل مالك عدم موافقته على ذلك بأنّ المقصود بالجهاد استحثاث الناس للإقبال على الإسلام: فكيف يجوز القيامُ بما من شأنه إعراضهم عن ذلك، ودفعهم للإمعان في الكفر والهلاك[37]؟!. وإذا كان هذا موقف مالك من الحرب الهجومية في زمانه؛ فإنّ كتب الفقه المالكيّ لا تذكر شيئاً عن رأيه في عصر الفتوحات أيام الراشدين. فلا ندري هل كان مالك يرى في تلك الحقبة الأولى حقبةً مثاليةً لا تنطبق عليها شروط زمانه، أم أنه لم يكن يرى فائدةً من الحديث عنها بعد مضي قرنٍ ونيّفٍ عليها. لكنّ الشذرات الواردة عنه تُشْعِرُ بأنه كان يرى في الإسلام دين الهدى والحق، الذي اختاره الله سبحانه لعباده، وأنّ الإسلام من أجل ذلك يمكن أن يُكتب له الظهور والغَلَبة بالدعوة والموعظة الحسنة ودونما حاجةٍ لاستخدام القوة.

بيد أنّ هناك بعض التأملات بشأن عصر الفتوحات الأولى وما كان فيه. تلك التأمُّلات تُشير إليها حكايةٌ تُذكَرُ مرتبطةً بالحديث المشهور المنسوب للنبي،

---

(35) المدونة 5/3.

(36) المدونة2/3.

(37) المدونة 31/3-32، الطبري: اختلاف الفقهاء، ص 194-195، M. Khadduri: The Islamic Law of Nations, p. 57-58.

والذي يقول فيه: أُمرتُ أن أُقاتل الناسَ حتّى يقولوا لا إله إلاّ الله. فإذا قالوها عصموا مني دِماءَهم وأموالهم إلاّ بحقّها وحسابُهم على الله. فعندما توفّي رسولُ الله وخَلَفه أبو بكر في قيادة جماعة المسلمين؛ ما عادت بعض القبائل العربية ترى ضرورةً لدفع الزّكاة التي كانت تدفعُها للرسول، لخليفته أبي بكر - فصمّم الخليفة الأول على قتالهم. عندها قال له صاحبُهُ عمر بن الخطّاب: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله: أُمرتُ أن أُقاتل الناسَ حتى يقولوا لا إله إلاّ الله.. الخ. عندها أجابه أبو بكر: والله لأقاتلنّ مَنْ فرّقَ بين الصلاة والزكاة! وكانت إجابةُ عمر المسلّمة بما قُدّر وكان: لقد شرح الله صدر أبي بكرٍ للجهاد[38]. وهكذا فإنّ ذلك التوتّر الحادث بين الدعوة الدينية، وأداة القوة السياسية؛ ينحلُّ بالإشارة إلى إرادة الله وقَدَرِه. ومن أوساط تلك القبائل البَدَوية، التي رفضت دفع الزكاة لأبي بكر، وصلنا بيتان من الشعر يوضّحان رؤية القبائل «المرتدّة» لأبي بكرٍ وعهده بالمدينة بعد وفاة الرسول[39]:

أطعْنا رسولَ الله ما كان بيننا ... فيا لعبادِ الله ما لأبي بكرِ

أيُورثُها بكراً إذا مات بعده ... وتلك لَعَمْرُ الله قاصمةُ الظهرِ

ومع ذلك فإنّ القبائل اندفعت أيام عمر لتنضم إلى جنود الفتوحات في عصر الراشدين الفاتحين. ويبدو أنّ أيديولوجيا الفتح والجهاد الناجمة عن زخم تلك الفتوحات لم تتعرض للتأمل والنقد إلاّ بعد أن كانت الفتوحات ذاتها قد صارت تاريخاً من التاريخ. والأمْرُ المُستغرَبُ في هذا الصدد أننا لم نستطع أن نجد دليلاً على معارضةٍ لأيديولوجيا الدولة في الجهاد إلاّ في المدينة المنورة ومكة المكرّمة. أمّا الأمصار العربية والإسلامية الأخرى مثل البصرة والكوفة ودمشق؛ تلك التي

---

(38) الطبري1873/1 وما بعدها، ومشيخة ابن جماعة، ص 559. ويذكر ابن تيمية في السياسة الشرعية، ص 115-116 الخلاف الذي دار بين الصحابة حول المرتدّين. ثم ما لبثوا أن وافقوا على رأي أبي بكر لصحّته.

(39) الطبري 1875/1-1876.

صيغت فيها المذاهب الفقهية؛ فإننا لا نجدُ معارضةً مشابهةً أو آراء مخالفة.

وعندنا مَثَلُ عبد الرزاق الصنعاني (ـ 211 هـ/ 826 م)، الذي يُعتبر بين أتباع الاتّجاه المكي/ المدني (= الحجازي) في الآثار والفقه نظراً لشيوخه الذين أخذ عنهم العلم من هناك. عبد الرزاق هذا يذكر مزيداً من الأسماء لمعارضين حجازيين: سعيد بن المسيِّب (15 ـ 94 هـ/ 636 ـ 712 م)[40]، وعطاء بن أبي رباح (حوالي 26 ـ 114 هـ/ 646 ـ 732 م) تلميذه[41]، وعمرو بن دينار (حوالي 46 ـ 126 هـ/ 666 ـ 743 م)،[42] وابن جُريج (80 ـ 150 هـ/ 699 ـ 767 م)[43]. وتقوم بين هؤلاء الأربعة علاقات مشيخةٍ وتلْمذة. وهم من كبار فقهاء الحجاز ومحدِّثيه. يذكر ابن جُريج أنه سأل شيخه عطاء بن أبي رباح عن الجهاد، وهل هو فريضة؟ وأجابه عطاء وعمرو بن دينار بما معناه أنهما لا يعرفان عن تلك الفرضية شيئاً[44]! أمّا سعيد بن المسيِّب، الذي كان يقول عن نفسه إنه يعرفُ سنة النبي أكثر مما يعرفُها بعض الصحابة؛ فلم يكن يعتبر الجهاد فرضاً، ويرى الاكتفاء بالرباط والمُحارسة[45]. ويذكر عبد الكريم الجَزَري عن ابن جُريج حديثاً يرفعهُ إلى النبيّ يعتذر إليه فيه رجلٌ عن القتال بأنه جبان! فيقول له: عليك بالحجّ والعمرة[46]!

ويبدو أنّ هذا الرفض لم يكن رفضاً للفكرة ذاتها بقدر ما كان رفضاً لأيديولوجيا الدولة فيما يتصل بالقتال. فقد كان فقهاءُ الحجاز يشكّون في شرعية

---

(40) انظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء 4/217-246 رقم 88؛ وفقه سعيد بن المسيّب (بغداد 1974)، المقدّمة.

(41) فقه سعيد بن المسيّب 1/78. وقارن سير أعلام النبلاء 5/76-88 رقم 29.

(42) قارن بترجمته في سير أعلام النبلاء 5/300-307 رقم 144، وابن سمرة الجعدي: طبقات فقهاء اليمن، ص 59-60.

(43) قارن عنه سير أعلام النبلاء 6/325-336 رقم 138.

(44) المصنَّف لعبد الرزاق الصنعاني 5/171 رقم 9271.

(45) المصنَّف 5/171-172 رقم 9272.

(46) المصنَّف 5/171-172 رقم 9273-9274.

الأمويين والعباسيين، فيُصدرون تلك الفتاوى. التي تعني المعارضة والعصيان المدني. ويقال إنّ سعيد بن المسيّب طبّق تلك السلبية اللاعنفية أيام بني مروان. أمّا مالك بن أَنَس وسفيان الثوري ففعلا الشيء نفسه أيّام العباسيّين[47]. وقد توصّل الفقهاء السُّنّيون فيما بعد إلى حلٍّ لهذه المُعْضِلة بفصل قضية الجهاد عن مسألة الشرعية فقالوا: الجهاد مع كلِّ أميرٍ عادلاً كان أو جائراً[48].

* * *

شهد القرن الثالث عشر الميلادي نزول كارثةٍ هائلةٍ بدولة الخلافة الإسلامية: الهجمة المغولية. وعندما فشل المغول في المرة الأولى في الاستيلاء على بغداد، تجدد الأمل لدى المسلمين في تحقق الوعد القرآني بالإظهار: ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون**﴾. (سورة التوبة/ 33 ـ 34)[49]. لكنّ المغول استطاعوا في الحصار الثاني لعاصمة الخلافة عام 1258 م أن يستولوا عليها، وأن يؤسّسوا دولةً لهم على

---

(47) الفهرست لابن النديم (نشرة تجدد)، ص 251، وفقه سعيد بن المسيّب 1/85-100، وعبد الحليم محمود: سفيان الثوري، ص 32-34، ودائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، مادة مالك بن أَنَس (شاخت).

(48) طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (القاهرة 1952) 1/24-31، والمصنف لعبد الرزاق الصنعاني 5/279 رقم 9611، والفرق بين الفرق للبغدادي (بيروت 1973)، ص 128، والتنبيه والردّ للمَلَطي (نشرة الكوثري)، ص 76، وعقيدة ابن بطّة العُكبَري (نشرة هنري لاووست، 1958) ، ص 15 (المقدمة). ويرى مجيد خدّوري في هذا التطور رأياً آخر إذ يقسمه إلى مرحلتين؛ مرحلة ما قبل الشافعي ـ وكان السائد فيها القول بالقتال عند التعرض للعدوان؛ ومرحلة ما بعد الشافعي ـ وصار السائد فيها أنّ علة مشروعية الجهاد الكفر؛ قارن M. Khadduri: The Islamic Law of Nations, p. 57-58 والواقع أنّ أئمة المذاهب ما عدا الشافعي يرون أنّ علة مشروعية الجهاد العدوان أو خوفُه ـ بينما يرى الشافعي العلّة في الكفر ـ ولكلٍّ أدلتُهُ. لكن لم تكن لهذين الرأيين نتائجُ عمليةٌ في دعم أيديولوجيا الجهاد أو معارضتها.

(49) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 8/241.

أرض الإسلام. ونجت كلٌّ من الشام ومصر من أهوال الغزو والتدمير بالانتصار على جيشٍ مغوليٍّ في عين جالوت على مقربةٍ من غزة عام 1260 م فتأسّست دولةٌ إسلاميةٌ فيهما حلّت محلّ بغداد. لكنّ انتصار عين جالوت لم يُزل الخطر المغوليّ الذي ظلّ ماثلاً يتربّص بما بقي من دار الإسلام. وهكذا كان لا بدّ أن تعود لأيديولوجيا الجهاد المستمرّ حيويتها في دولة المماليك الجديدة التي هبّت للدفاع عمّا تبقّى من دار الإسلام، ومحاولة استنقاذ ما استولى عليه المغول. ومضى ستون عاماً بين سقوط بغداد وتوقيع معاهدة الصلح بين الإيلخانيين والمماليك كانت فيها أيديولوجيا الجهاد ملازمةً للسلطة المملوكية[50]. وتحكي قصةُ حُلُم بَيبرس السلطان المملوكي المشهور فكرة المماليك عن أنفسهم، وصورتهم عن دورهم في دار الإسلام. فقد رأى بيبرس النبيّ محمداً في منامه فسلّمه سيفاً. ووصل للسلطة خلال الأسبوع الذي رأى فيه الحُلُم. فلمّا جاء إلى دمشق عام 676 هـ رأى النبيّ مرةً أخرى في المنام فقال له: أَعطني السيفَ الذي ائتمنتُكَ عليه! فأخذه منه وسلّمه إلى المملوك قلاوون الألفي. فعرف بيبرس أنه سيموت، وستنتقل السلطة إلى قلاوون الألفي فكان ذلك[51]! ولم يكتف قلاوون إبّان سلطنته بمكافحة المغول، بل حرّر أيضاً السواحل الشامية من بقايا الصليبيين. وتلقّب بسيف الدين ـ متّبعاً في ذلك تقليداً إسلامياً عريقاً. إذ كان لقبُ صاحب النبي، وبطل اليرموك، خالد بن الوليد: سيف الله. والسيفُ أيضاً رمزٌ من رموز نبوة النبيّ إذ يُنْسَبُ إليه قوله: بُعِثْتُ بالسيف بين يدي الساعة. ويرمُزُ ذلك إلى جهاده من أجل الدين الحقّ[52].

---

(50) كنز الدرر لابن الدواداري، القاهرة1960، 9/312-313؛والمقريزي: السلوك 1/2/245-246.

(51) رشيد الدين: جامع التواريخ، باكو، ص 146.

(52) «بُعِثتُ بالسيف بين يدي الساعة»؛ قارن به عند ابن المبارك في كتاب الجهاد، ص 89-90 رقم 105، وشرح السير الكبير للسرخسي 16/1 رقم 10، والمبسوط 3/10. وقد شرح ابن رجب الحديث في رسالةٍ خاصّةٍ باسم الإذاعة، نشرة حامد الفقي، القاهرة حوالي 1980، في: دفائن الكنوز.

أمّا الأشرف خليل بن قلاوون فقد أكمل عملية طرد الصليبيين من سواحل الشام بالاستيلاء على عكّا آخِر مواطن سيطرتهم هناك عام 1291 م. وله كَتَب الفقيه الشافعي الشهير بدر الدين ابن جماعة (639 - 733 هـ/ 1241 - 1333 م) رسالةً في فضل الجهاد. وتتضمن الرسالة فصلاً «فيما للسلطان وعليه» يأتي في المادة السابعة منه قوله: «إقامة فرض الجهاد بنفسه أو بجيوشه وسراياه وبعوثه. وأقل ما يجبُ في كلّ سنةٍ مرةً إذا كان بالمسلمين قوة. فإنْ دعت الحاجة إلى أكثر منها وجب بقدر الحاجة. ولا يجوز أن تُخلى سنةٌ من الجهاد إلاّ لعُذْرٍ؛ من ضعف المسلمين ونحوه. ومن ذلك استنقاذ ما استولى عليه المشركون من البلاد، ومن أسرى المسلمين عند إحكام ذلك والقدرة عليه. ويبدأ بقتال مَنْ يليه من الكفار ما لم يقصدْهُ إلا بعد (إقرأ: الأبْعَد) قتله (إقرأ: قبله)»[53].

وفي عام 1295 م دخلت الدولة الإيلخانية الإسلامَ على المذهب السني. لكنّ الحربَ استمرت بين الدولتين: المملوكية والإيلخانية. وكما تتابعت الهجمات العسكرية من الطرفين، استمرت الحربُ الكلامية الأيديولوجية يقودُها كبار فقهاء ومثقّفي المعسكرين. فحوالي العام 1300 م أرسل الفقيه الحنبليّ الكبير ابن تيمية رسالةً إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون، يؤكد فيها على ما سبق لابن جماعة أن ذكره من ضرورة الغزو مرةً في العام على الأقلّ. وعلى كلّ مسلم أن يغزو بنفسه أو يدعم الجهاد بتجهيز الغُزاة بالمال والعُدَّة والسلاح. أمّا أولئك الذين لا يفعلون هذا أو ذاك فإنّ النار مثواهم وبئس المصير[54]. وبعد سنواتٍ يكتب ابن تيمية للسلطان الناصر كتاباً في قواعد السلطة في الإسلام باسم: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية[55] يخصّص فيه فَصْلاً للكلام على الجهاد. وفي

---

(53) ابن جماعة: مختصر في فضل الجهاد، ص 107.

(54) ابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر، ص 13.

(55) يرجّح H. Laoust استناداً إلى ملاحظةٍ عند ابن كثير أن يكون ابن تيمية قد كتب ذلك بين العامين 709 و 712 هـ/ 1309-1312 م؛ قارن: H. Laoust; Le Traité de droit public d'Ibn Taymiyya, p. XXVII.

الحقّ أنّ الصورة التي يعرضُها ابن تيمية لأيديولوجيا الجهاد تتناغَمُ وما يصوِّرُ به بعض الغربيين الإسلام: «... صورة الدين العسكري المتعصّب، صورة العربي المُحارب الذي يندفعُ على جواده من الصحراء، مستلاً الحُسام بإحدى يديه، وبالأُخرى القرآن. ولا يدع لضحيته غير أحد الخيارين...»(56). يقول ابن تيمية في فصله عن «جهاد الكفّار» من كتابه «السياسة الشرعية»(57): «كُلُّ مَنْ بلغته دعوة رسول الله ﷺ إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له فإنه يجبُ قتالُهُ ﴿**حتى لا تكونَ فتنةٌ ويكونَ الدين كُلُّه لله**﴾ (سورة الأنفال/ 39). وكان الله لمّا بعث نبيّه، وأمره بدعوة الخَلْق إلى دينه، لم يأذن له في قتل أحدٍ على ذلك ولا قتاله حتّى هاجر إلى المدينة، فأذن له وللمسلمين بقوله تعالى: ﴿**أُذِنَ للذين يُقاتَلون بأنهم ظُلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير. الذي أُخرِجوا من ديارهم بغير حقٍّ إلاّ أن يقولوا ربُّنا الله ولولا دَفْعُ اللّهِ الناس بعضهم ببعضٍ لَهُدِّمتْ صوامعُ وبيع وصلواتٌ ومساجدُ يُذْكَرُ فيها اسمُ الله كثيراً. ولينصُرنّ اللّهُ مَنْ ينصرُهُ إنّ الله لَقَويٌّ عزيز. الذين إنْ مكّنّاهم في الأرضِ أقاموا الصلاة وآتَوا الزكاة وأَمروا بالمعروف ونَهَوا عن المنكر. ولله عاقبةُ الأمور**﴾ (سورة الحج 39، 40، 41). ثم إنه بعد ذلك أوجب عليهم القتال بقوله تعالى: ﴿**كُتب عليكم القتال...**﴾ (البقرة/ 216). وأكّد الإيجابَ، وعَظّم أمر الجهاد.. وذمّ التاركين له، ووصفهم بالنِفاق ومرض القلوب... ولهذا كان (الجهاد) أفضل ما تطوَّع به الإنسان، وكان باتفاق العلماء أفضل من الحجّ والعُمْرة، ومن صلاة التطوع وصوم التطوع، كما دَلّ عليه الكتاب والسُنّة... وفي الصحيحين أنّ رجلاً قال: يا رسول الله! أخبرني بشيء يعدل الجهاد في سبيل الله! قال: لا تستطيع! قال: أخبِرني! قال: هل تستطيع إذا خرج المجاهدُ أن تصومَ ولا تُفطر، وتقومَ ولا تَفتُر؟! قال: لا! قال: فذلك الذي

---

(56) B. Lewis: Die Juden in der islamischen Welt. Ed. C. Beck, München 1987, S. 13. وقد ناقش هذه التصورات الجديدة للإسلام كتّابٌ مسلمون مُحْدَثون أيضاً؛ قارن بأبي الأعلى المودودي: الجهاد في سبيل الله (القاهرة، 1977)، ص 17-18.

(57) السياسة الشرعية لابن تيمية، ص 109-113.

يَعْدِلُ الجهادا... فإنّ نفع الجهاد عامٌّ لفاعله ولغيره في الدنيا والآخِرة، ومشتملٌ على جميع أنواع العبادات الباطنة والظاهرة. فإنه مشتملٌ من محبة الله تعالى والإخلاص له، والتوكُّل عليه، ويسلم النفس والمال له، والصبر والزهد، وذِكْر الله، وسائر أنواع الأعمال، على ما لا يشتمل عليه عملٌ آخر. والقائم به من الشخص والأمة بين إحدى الحُسنيين دائماً إمّا النصر والظَفَر، وإمّا الشهادة والجنة...».

والواقع أن فصل ابن تيمية هذا في الجهاد من نتاج المرحلة التاريخية التي كان المسلمون، وكانت الدولة المملوكية تمرّ بها في صراعها مع المغول وقبل ذلك مع الصليبيين. فخطة المغول لاكتساح العالم لم تكن قد فشلت بعد. وعلينا أن لا ننسى أنّ الأمبراطورية المغولية كانت وقتها تمتدّ بين الفرات والصين، وأنه لم ينقذ ما تبقّى من دار الإسلام من هول المغول غير الانقسام الداخلي الذي أصاب النخبة المغولية الحاكمة إبّان ذلك الوقت.

* * *

على أثر نداءات ابن تيمية للجهاد، ظهر صوتٌ مختلفٌ غير منتظَرٍ من المعسكر المعادي هو صوتُ الوزير رشيد الدين، وزير الدولة الإيلخانية (647 - 718 هـ/ 1249 - 1318 م). وكان رشيد قد تولّى منصب الوزارة في دولة الإيلخانيين بإيران بعد سنواتٍ قليلةٍ من تحول الإيلخانيين إلى الإسلام عام 1295 م، وظلّ في منصبه حتى مقتله عام 1318 م. وما كان رشيد الدين سياسياً عادياً؛ بل مارس العمل الثقافيّ الواسع إلى جانب مهامّه السياسية. إذ كتب بتكليفٍ من الأسرة الحاكمة تاريخاً عالمياً وضع في القلب منه تاريخ المغول. ثم إنه خلَّفَ أعمالاً كلاميةً فلسفيةً ذات طابع إصلاحي[58] - حاول فيها سلوك طريقٍ وسطٍ لحلّ الخلافات والمشكلات بين الاتجاهات والفِرَق في مجال الثقافة الإسلامية. وفيما يتصل بأيديولوجيا الجهاد؛ فإنّ رشيد الدين حاول أن يفصلَ بينها وبين الدين الإسلاميّ.

---

(58) لمجموعة رشيد الدين هذه مخطوطاتٌ عدةٌ في مكتبات العالم؛ قارن: J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten. Wiesbaden 1981. وقد رجعتُ في هذه الدراسة إلى مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس رقم 2324.

إذ حسب رأيه فإنّ تلك الأيديولوجيا تُسيءُ إلى رؤية الإسلام لدى الآخرين، كما تُسيءُ إلى رسالة النبيّ باعتبارها رحمةً للعالَمين، وتضعُ الذات الإلهية في موضِع الذبّاح للبشرية.

يناقش رشيد الدين موضوعَ الجهاد انطلاقاً من فهم جديد لقوله تعالى: ﴿**إذا جاء نصر الله والفتح، ورأيتَ الناس يدخلونَ في دين الله أفواجاً. فسبِّح بحمد ربِّك وآستغفرْه إنه كان توّاباً**﴾[59]. ويُتابعُ رشيد الدين قائلاً إنه بحمد الله فإنّ وعد الله سبحانه وبشارته تتحقّق هذه الأيّام بإقبال المغول (= التُرك) على الإسلام من خلال عطف الله لقلب الإيلخان باتجاه الإسلام، بحيث سارع المغول إلى الدين الجديد زُرافاتٍ ووحداناً[60]. وبذلك يتحقق أيضاً وعد الله لرسوله وللمؤمنين بأنّ دينه سيظهر على كلّ الأديان[61]. ثم يدعو رشيد الدين أتباع الديانات الكتابية الأخرى من اليهود والنصارى لاحتذاء مثَل المغول بترك دياناتهم القديمة، والدخول في الإسلام[62]. أمّا أنّ الإسلام هو الدين الحقّ، وآخر وحْيٍ لله فيُثْبِتُهُ القرآن الكريم وتاريخ الإسلام العريق، وأولئك الذين يصرون على موقفهم بعد البيان الواضح، والحُجّة القاهرة، لا يجدون تعليلاً غير التقليد والعناد. ولن يحظوا بقبول أحدٍ في مجتمعاتهم أو اقتناعه[63].

والحقُّ أنّ رفض رشيد الدين لأيديولوجيا الجهاد له عدةُ أوجُه. فهو يحوّلُ الموقف الأخلاقيّ لخصومه الدينيين إلى موقفٍ إسلاميٍّ يتبنّاه هو. وبذلك يُسقِطُ رشيد الدين العُزْلة. لكنه عندما يفعلُ ذلك يؤسِّسُ موقفه على إسقاطٍ لأيديولوجيا الجهاد القائمة على رؤيةٍ فقهيةٍ تستندُ إلى مبدأ النَسْخ في القرآن. وبذلك ينفسحُ

---

(59) المجموعة الرشيدية؛ كتاب التوضيحات، ق 110 ب، س 9 (مخطوطة باريس، رقم 2324).

(60) المصدر السابق، ق 110 ب، س 9-10.

(61) المصدر السابق، ق 110 ب، س 8.

(62) المصدر السابق، ق 110 ب.

(63) المصدر السابق، ق 107 أ، س 9؛ ق 109 ب، س 5.

المجالُ لتفسيرٍ جديدٍ للوحْي الإلهيّ يفتح الباب للإصلاح، فتتضاءلُ في ظلّ العملية الجديدة الاختلافاتُ الكلاميةُ التي قسّمت المسلمين، ويتحسّن الجوّ الاجتماعيّ الداخليّ. لكنْ علينا أن لا ننسى صرخات ابن تيمية ضدّ الكفّار والمشركين، وأنّ ابن تيمية والمماليك بالقاهرة كانوا لا يزالون يعتبرون الإيلخانيين المسلمين الجُدُد كفاراً. ولذا فإنَّ أيّ حربٍ تنشبُ بينهم وبين المغول سيخرجون منها باعتبارهم الطَرَف المُحِقّ. وبذلك تُعتبر رؤيةُ رشيد الدين رداً على هذه الدعوى؛ إذ يرى رشيد الدين أنّ أيديولوجيا مجاهدة المغول التي يتبنّاها ابن تيمية تعبيرٌ عن رفضه لإرادة الله، وليست فريضةً إسلامية. وقد انتقم ابن تيمية من رشيد الدين لرفضه النسْخَ في القرآن باتّهامه بالزندقة[64].

يشرح رشيد الدين أسباب ذَهابه إلى إنكار النسْخ في القرآن فيقول إنّ أعداء الإسلام يشخرون من مبدأ النّسْخ هذا الذي ذهب إليه جمهور الفقهاء. إنهم يقولون: ماذا يدفع الله إلى تشريع أحكامٍ ثم إلغائها أو رفْعها؟ هل حدث ذلك من أجل مصلحة البشر؟ وكيف تكونُ صورةُ ذلك الشارع الذي يغيّر رأْيه باستمرار؟! فلو كانت أيديولوجيا النسْخ صحيحة أو مسوّغة لكان ينبغي أن تتمّ عَبْر مراحل تاريخية طويلة يبرّرها تغيُّر الظروف والأحوال. أمّا النَسْخ القرآنيُّ المُدّعى فليس فيه اعتبارٌ لذلك؛ إذ يتمّ النَسْخ والرفع للحكم بعد نزول الأمْر مباشرةً أو عبر زمنٍ قصير. ويتابع رشيد الدين أنه يرى أنّ الله سبحانه لا يندم على حكمٍ أصدره أو فعلٍ أمَرَ به، وأحكامه ثابتةٌ لا تبديل فيها ولا تحويل. وهذا ما يجعلنا نتمسّك بديننا. بخلاف ما كان ويكون في الأديان الأُخرى من تعديلٍ وتبديلٍ بأيدي البشر[65].

وبرفض مبدأ النسخ في القرآن تتخذ كُلُّ آيةٍ تتضمّن حكماً معنىً خاصاً ومحدَّداً في السياق الزماني والمكاني والنصيّ ـ كما يقول رشيد الدين. ومبدأ

---

(64) ابن تيمية: مجموع الفتاوى الكبرى م 28/ص 526.

(65) رشيد الدين: المجموعة الرشيدية، كتاب التوضيحات، ق 107 أ، س 28؛ ق 107 ب، س 1.

التخصيص هذا يجعلُ من التعميمات الفقهية للنصوص مسألةً غير صحيحة. ومعروفٌ أنّ أيديولوجيا الجهاد تقوم على تلك التعميمات. ويعتقد رشيد الدين أنه بذلك تُشْرقُ صورةُ الإسلام الصحيحة، ويعودُ النبيّ محمدٌ كما كان مبشّراً ومنذراً. أمّا أيديولوجيا السيف فينالها التخصيص، ويحدّ من فعاليتها. فمن المعروف تاريخياً ـ كما يقول رشيد الدين ـ أنه حتى بعد نزول الآيات المسمّاة بآيات السيف، ظلّ رسول الله يدعو إلى دين الله بالحكمة والموعظة الحَسَنة، ويعدُ العائدين والتائبين بالمغفرة والأجر، دون أن يتهددهم بالبوار والحرب. أمّا آياتُ السيف فظلّت وظيفتُها الإنذار، وإيضاح عواقب الإصرار على الكفر والعدوان ومعصية الرسول. فالله سبحانه يحذّر ويُنذر ليُعْذِرَ قبل الإقدام على القتال والمعاقبة. ولو كان الأمر كما تُصوّرُهُ أيديولوجيا الجهاد لما زوّد الله أنبياءه بالمعجزات من أجل الإقناع، ولأرسلهم بالسيف لإكراه الناس على اتّباع الطريق الحقّ؛ بينما يقول تعالى: **﴿لا إكراه في الدين﴾** (سورة البقرة/ 256). والمعروف أيضاً ـ يتابع رشيد الدين ـ أنّ عرب الجزيرة كانوا في كثرتهم الساحقة من الوثنيين. فلو كان الأمر بقتل الكفرة والمشركين عاماً لكان على الرسول أن يقتلهم جميعاً، لكنه لم يفعل ذلك وقد أقبلوا على الإسلام مختارين مقتنعين، وفعل ذلك بعد وفاة رسول الله آلافٌ مؤلَّفةٌ من البشر. فكيف نُغمض أعيننا عن هذه الحقائق كلّها، ونتجاهل أكثر الآيات القرآنية، ونُفرد آيةً واحدةً بالاعتبار والاتّباع؟! إنّ ذلك يعني من جهة ثانيةً تجاهُل الكرامة الإنسانية، وحقّ البشر في الحياة الحُرّة الكريمة التي كرّمها الله سبحانه واعتبرها وهو الخالقُ القادر العادل. إنّ الذين يتجاهلون مجموع القرآن، ولا يعتبرون غير آيات السيف يحوّلون الإسلامَ إلى ذبّاح للبشر ضدّ إرادة الله ودينه[66].

* * *

وسقطت محاولة رشيد الدين الإصلاحية في قاع النسيان بمجرد مقتله عام 1318 م رغم أنّ ما يزيد على مائة متكلّم وفقيهٍ وافقوا عليها، وقرّظوها بتوقيعات

---

(66) المصدر السابق، ق 101 ب، س 23؛ ق 102أ، س 14.

طنّانة مطوّلة[67]. وهكذا فإنّ محاولته لم تتحول إلى منطلق أو تقليد.

* * *

لكنّ القرن التاسع عشر بالهند شهد بين مسلميها محاولاتٍ وأفكاراً مُشابهة في وقتٍ كان فيه الاستعمار البريطاني يثبت أقدامه، ويضرب آخِر جهود المسلمين هناك للصمود والمقاومة. ولذا يمكن القول إنّ تلك الأفكار السلمية ظهرت بين المسلمين هناك تحت الوطأة القاسية للاستعمار البريطاني؛ وبخاصةٍ بعد تمرّد العام 1857 م على بريطانيا، والذي استطاعت ضربه وهزيمته. فقد توصّل مفكّرون مسلمون هنود إلى قناعةٍ مؤداها أنّ جماهير الإسلام بالهند ليست في موقف يمكّنها من التصدّي للاستعمار البريطاني بوجوهه العسكرية والسياسية والتبشيرية. فبدلاً من المواجهة الخاسرة سَلَفاً يجب الانصرافُ لتجاوُز الهُوّة الحضارية والتكنولوجية التي تفصل بين المسلمين والغرب. ولا يمكن التوصُّلُ لذلك إلاّ بإقامة تعاوُنٍ من نوعٍ ما مع المستعمِرين بدلاً من مواجهتهم بأيديولوجيا الجهاد. فاتّجه بعضُ مثقفي المسلمين بالهند انطلاقاً من تلك الإدراكات والأفكار لإعلان عدم شرعية الجهاد ضد البريطانيين. وكانت تلك العملية في أحد وجوهها محاولة للإعلاء من صورة الإسلام والنبيّ برفض الصورة التقليدية للإسلام وأيديولوجيا الجهاد فيه. وبدا في الظاهر أنّ السلطة المستعيرة بالهند تشجّع الاتجاهات الجديدة لدى المسلمين هناك بالاقبال على إدخال بعضهم في إداراتها[68].

---

(67) تظهر توقيعاتهم وتقريظاتهم لعمل رشيد الدين في بداية المجموعة الرشيدية. وانظر عن هؤلاء الموقّعين مع محاولةٍ للتعريف بكل منهم: J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten (Wiesbaden 1981), p. 22-28.

(68) Rudolph Peters: Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History, p. 124-127 ff; W.W. Hunter: Our Indian Musulmans, are they bound in conscience to rebel against the Queen? London 1871. ويعرض هانتر في الباب الرابع من كتابه (الذي أُعيد طبعه بنيودلهي 1969) شكوى المسلمين من أنّ حكومة الهند البريطانية تريد تدميرهم تماماً. وهدف هانتر من وراء كتابه إنذار البريطانيين من بني قومه أنّ سياساتهم ضد المسلمين ستقضي على مكانة

وما كان اتجاه الإذعان والمسالمة هذا عاماً، كما أنه لم يستمرّ طويلاً. فقد شهد الجيلُ التالي ظهور أصواتٍ مُغايرةٍ تماماً. قال هؤلاء إنه ليس بوسع العاقل إلاّ أن يتسم لسذاجة الجيل السابق، وخضوعه لدعاوى المستعيرين، ومبشّريهم الذين ضغطوا من أجل تكريه الناس بالإسلام، وإخراجهم عليه أو تطويعهم وتطويع صورته لصالحهم. فقد صوّروا الإسلام التقليدي بصورة الدين العدواني والمتعطّش للدم، في الوقت الذي كانوا فيه هم العدوانيين الذين أقبلوا على احتلال عالم الإسلام، ونهب ثرواته، واستعباد أهله. يقول أبو الأعلى المودودي في رسالته[69]: **الجهاد في سبيل الله** بعد أن عرض لصورة المبشّرين والمستعمرين عن الإسلام باعتباره دينَ العنف والعدوان: «والعجب كلّ العجب، أنّ الذين عملوا هذه الصورة وقاموا بما كان لهم من حظّ موفور في إبرازها وعرضها على الأنظار، هم الذين مضت عليهم قرونٌ وأجيالٌ يتقاتلون ويتناحرون فيما بينهم إرضاءً لشهواتهم الدنيئة وإطفاءً لأُوار مطامعهم الأشعبية. وتلك هي حربهم الملعونة غير المقدّسة على الأمم المستضعفة في مشارق الأرض ومغاربها، وجاسوا خلال ديارهم يبحثون عن أسواقٍ لبضائعهم وأراضٍ لمستعمراتهم التي يريدون أن يستعمروها ويستبدوا بمنابع ثروتها دون أصحابها الشرعيين. ويفتشون عن المناجم، وعن المعادن، وعمّا تغلّه أرض الله الواسعة من الحاصلات التي يمكن أن تكون غذاءً لبطون مصانعهم ومعاملهم. يبحثون عن كلّ ذلك وقلوبهم كلّها جشعٌ وشرةٌ إلى المال والجاه، وبين أيديهم

المعتدلين بينهم، وتضعهم جميعاً في يد الراديكاليين من أنصار الجهاد؛ وقارن: Aziz Ahmad: Islamic Modernism in India and Pakistan, p. 33-34, 125, 126-128.

(69) كتب المودودي رسالته الأولى في الجهاد سنة 1347هـ/1928 م رداً على اتهامات دوائر هندوسية حول غاندي للإسلام بأنه انتشر بالسيف. ثم جاءت رسالته الثانية في الموضوع عام 1930 م بعنوان: الجهاد في سبيل الله. وهذه هي الرسالة التي استعملناها هنا في نشرة لها مع رسالتين في الموضوع نفسه لحسن البنا وسيّد قطب (القاهرة، 1977). وانظر عن أبي الأعلى المودودي، وتطورات أفكاره؛ محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية، بيروت 1986.

الدبابات المدجّجة، وفوق رؤوسهم الطائراتُ المحلّقة في جوّ السماء، ووراء ظهورهم مئات الألوف من العساكر المدرَّبة يقطعون على البلاد سُبُل رزقها، وعلى أهلها الوادعين طريقهم إلى الحياة الكريمة؛ يريدون بذلك أن يهيئوا وقوداً لنيران مطامعهم الفاحشة التي لا تزيدها الأيام إلاّ التهاباً واضطراماً. فلم تكن حروبهم «في سبيل الله»، وإنما كانت في سبيل شهواتهم الدنيئة وأهوائهم الذميمة ومطامعهم الأشعبية... هذه هي حال الذين يصموننا بالغزو والقتال. والذي سبق لنا من أعمال الفتوح والحروب قد مضت عليه أحقابٌ طويلة. أمّا أعمالُهُم المُخْزية هذه فلا يزالون يقترفونها ليلَ نهار بمرأى ومسمع من العالم المتحضّر المتمدّن. وأيُّ بلاد الله يا ترى، قد سلمت من عدوانهم وما تخضّبت أراضيها بدماء أبنائها الزكية؛ وأي هذه القارّات العظيمة من آسيا وإفريقية وأمريكا ما ذاقت وبال حروبهم الملعونة؟ لكنّ هؤلاء الدُهاة رسموا صورتنا بلباقةٍ منكرةٍ، وأبدأوا وأعادوا في عرضها بشكلٍ هائلٍ بشِع... أمّا سذاجتُنا وبَلَهُ رجالنا فحدِّث ولا حرج. وأيُّ بَلَهٍ أعظم من اغترارنا بالصورة المنكرة التي صوّروا بها مآثرنا حتى كدنا نؤمن بصحتها ومطابقتها للحقيقة... وقد بلغ من اغترارنا بتزويرهم وانخداعنا بتلك الصورة المموّهة أن اعترانا الخجل والندامة وعدنا نعتذر إلى القوم! نبدّل كلام الله ونحرّف الكلم عن مواضعه، ونقول لهم: ما لنا وللقتال أيها السادة! إنما نحن دُعاةٌ مبشّرون إلى دين الله، دين الأمن والسلام بالحكمة والموعظة الحَسَنة. نبلّغ كلام الله تبليغ الرهبان والدراويش... ونجادل من يُعارضُنا بالتي هي أحسن: بالخُطَب والرسائل والمقالات حتى يؤمن مَنْ يؤمنُ بدعوتنا عن بيّنة... أمّا السيف والقتال به فمعاذَ الله أن نَمُتَّ إليه بصِلةٍ... ومن أجل ذلك نسخْنا الجهاد رسمياً... أمّا المدافع والدبابات والرشاشات وغيرها من آلات الحرب واستخدامها فأنتم أَحَقُّ بها وأهلها»(70).

ويتابع المودودي قائلاً: إنّ هناك وجوهاً كثيرةً لسوء الفهم فيما يتصل بالإسلام والجهاد. أمّا الإسلام فيُنظر إليه باعتباره «نِحْلَةً» كسائر النِحَل والفِرَق.

---

(70) الجهاد في سبيل الله (القاهرة، 1977)، ص 17-21.

وأمّا الأمة فيُنْظرُ إليها باعتبارها قوميةً أو عنصراً من العناصر بالمعنى الغربيّ لذلك. والحقُّ أنّ الإسلام دينٌ للبشرية، ودينٌ ثوريٌّ هدفُهُ قلبُ الأوضاع في العالم جذرياً، وبناؤه من جديدٍ وبشكلٍ مختلفٍ تماماً. لذا فإنّ التسمية: مسلمين، هي تسميةٌ لحزبٍ ثوريّ عالميّ. والجهاد تعبيرٌ عن النضال الثوري من أجل التغيير. إنه ليس قتالاً عادياً بل هو «جهادٌ في سبيل الله»: **﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله. ولا نشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضُنا بعضاً أرباباً من دون الله. فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون﴾** (سورة آل عمران/64) ولذا يمكن اعتبار الجهاد في الحقيقة حرباً دفاعية وحرباً هجومية في الوقت نفسه[71].

ولقيت دعوة المودودي استجابةً واضحةً بأرض مصر على الخصوص. فهناك كان حسن البنّا (1906 - 1949 م) قد أسّس عام 1928 جماعة «الإخوان المسلمين» كردّة فعلٍ على اختراق الغرب للعالم الإسلامي. وكان تفسير الحركة لضعف المسلمين الداخلي بأنه ناجمٌ عن البعد عن منهل الإسلام الصافي. وقد جعل ذلك المسلمين غنيمةً باردةً للغرب الهاجم. والحلُّ يكمُنُ في العودة إلى صفاء الإسلام. فإذا اعتبرنا أنّ التيارات الرئيسية في مصر الأربعينات كانت ثلاثاً: التحديثيين، والتقليديين، والأُصوليين؛ فلا شكّ أنّ الإخوان المسلمين كانوا ينتمون إلى التيار الثالث. وقد وجدت كتابات المودودي أُذُناً صاغيةً لدى دوائر واسعة من شبابهم بسبب تبنّيها اللاحق من جانب أحدهم، وهو الكاتب والمثقّف المعروف سيّد قطب (1906 - 1966 م) الذي استطاع اجتذاب كثيرين ببيانه الرائع، وقدرته على الإثارة والتحشيد[72].

---

(71) المرجع السابق، ص 21-51.

(72) انظر عن ذلك؛ سيّد قطب: معالم في الطريق؛(الترجمة الإنجليزية) (كراتشي 1981)،ص 29-28؛ Leonard Binder: Islamic Liberalism, 171-188 وقد ركّز سيّد قطب أفكاره حول الجهاد في كتابين من كتبه: معالم في الطريق، الصادر حوالي العام 1963، وكتابه في تفسير القرآن المسمّى في ظلال القرآن (قارن بطريق الدعوة في=

وانقسمت الحركة في النصف الثاني من الستينات إلى عدة فِرَقٍ وتيارات في جيليها الثالث والرابع. وكان من ضمن تلك الانقسامات: تنظيم الجهاد. فقد عانت جماعة الإخوان المسلمين ثلاث مراتٍ من محاولات التصفية: 1948 - 1949، و 1954 - 1955، و 1965. وفي سجون حقبة الملاحقة الثالثة دارت نقاشاتٌ بداخلها حول الاستراتيجية المستقبلية. أمّا الجيل القديم من الحركة وعلى رأسه حسن الهضيبي، وعمر التلمساني فكانوا يؤثرون الوسائل السلمية للوصول بالحركة إلى أهدافها. وأمّا جيل الشباب فلم يرَ في أكثريته جدوى من اتّباع الوسائل القديمة، وظهرت في أوساطه عدة حركاتٍ عنيفةٍ من بينها حركة الجهاد أو تنظيمه[73]. وكانت علاقات الإسلاميين الحزبيين حسنةً بالرئيس أنور السادات في البداية. لكنّ العلاقة بدأت تسوء منذ بدأ أنّ سياسات السادات المنفتحة لتمييز عهده عن عهد سابقه جمال عبد الناصر سياسات تغريبية قادت إلى تحالُفٍ مع أمريكا وصُلحٍ منفردٍ مع إسرائيل. وفي 6 أكتوبر 1981 اغتالت مجموعةٌ من تنظيم الجهاد الرئيس المصري أنور السادات[74].

في عام 1977 أصدر تنظيم الجهاد كتيّباً ضمّ ثلاث رسائل بعنوان: الجهاد

= ظلال القرآن، جمع وإعداد أحمد فائز، بيروت 1977، ص 325-331). ويحاول محمد عمارة في كتابه عن المودودي أن يُثبت أنّ أفكاره أُسيء فهمُها في مصر لأنها أُخذت بألفاظها خارج السياق الحضاري والسياسي والاجتماعي الذي ظهرت فيه في شبه القارة الهندية؛ قارن بمحمد عمارة: أبو الأعلى المودوي، مرجع سابق، ص 16-19، ص 20 وما بعدها.

(73) هناك دراسةٌ عن تنظيم الجهاد صادرة عام 1988 بعنوان؛ نعمة الله جُنينة: تنظيم الجهاد - هل هو البديل الإسلامي في مصر؟ القاهرة 1409 هـ/1988 م. وكان المعتدلون من الإخوان المسلمين قد صاغوا أفكارهم في كتاب (يُنسَبُ أحياناً إلى حسن الهضيبي مرشدهم العام آنذاك) بعنوان: دُعاة لا قُضاة - أبحاث في العقيدة الإسلامية ومبادىء الدعوة إلى الله.

(74) قارن بمقدمة سعد الدين إبراهيم لكتاب نعمة الله جنينة (القاهرة، 1988)؛ حيث يلخّص طرائق الدراسة ونتائجها.

في سبيل الله. أما الرسائل فيه بعد المقدّمة فهي لأبي الأعلى المودودي، أمير الجماعة الإسلامية بباكستان ـ التي اقتبسْناها من قبل ـ وحسن البنّا مؤسّس جماعة الإخوان المسلمين بمصر، وسيّد قطب[75]. وبقيت المقدّمة الطويلة نسبياً غفلاً غير منسوبة لمؤلّف[76].

يعرض المقدِّمُ المجهول وسط اقتباساتٍ قرآنيةٍ كثيرةِ الدعوةَ العالميةَ للإسلام؛ ليتوّج ذلك بالآية القرآنية؛ ﴿**إنّ الدين عند الله الإسلام**﴾ (سورة آل عمران/ 19). والنتيجة التي يصلُ إليها الكاتب أنّ على كلّ مسلم أن يكون مستعداً للنضال من أجل الإسلام ضد أعدائه، وهم أعداء داخليون بالدرجة الأولى. ذلك أنّ تنقية الجوّ الداخلي هي التمهيد الضروريّ للانطلاق للجهاد الخارجي في سبيل الله. وتشمل المجاهدة سائر فروض الإسلام مثل الصلاة، والزكاة، والحجّ، والصدقات، والصدق، والورع، والصبر، والمغفرة... الخ، وتطبيق شرع الله بحذافيره: في العلاقات مع الله، وفي علاقات الناس بعضهم ببعض، وفي تطبيق الحدود التي شرعها الله. وبذلك فإن الجهاد ليس لغلبة إنسانٍ على آخر، أو طبقةٍ على طبقة، أو جنسٍ على جنس، أو أغنياء على فقراء، أو من أجل الأمجاد الشخصية والقومية، والمال، والثروة؛ بل هو جهادٌ من أجل إعلاء كلمة الله، ونُصرة دينه. وقد استمرّ على مرّ القرون، وحملت رايته أجيالٌ بعد أجيال؛ حتى كان الاستعمار الغربي الذي سلب المسلمين بلادهم وثرواتهم المادية والروحية، وشوّه أفكارهم عن الإسلام والجهاد بحيث صدّق البعض أنّ الجهاد كان دائماً حرباً دفاعية. لكنّ هذا يعني جهل أو تجاهُل الطبيعة الحقيقية للإسلام، وإنكار فرضية الجهاد، والتنكُّر لتراثٍ إسلاميّ عريقٍ سار عليه الأئمة والفقهاء والعلماء. إنّ الطبيعة الحقيقية للإسلام والجهاد معاً تكشِفُها كلمةُ الصحابي المُغيرة بن شُعبة الثقفي، أحد قادة معركة القادسية عام 637 م أمام رستم قائد جيش الفرس قبل الواقعة: إنّ

(75) الجهاد في سبيل الله: حسن البنا، سيد قطب، وأبو الأعلى المودودي. دار الجهاد ودار الاعتصام (القاهرة 1977).

(76) المصدر نفسه؛ ص 3-14.

الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنُخْرِجَ مَنْ شاء من عبادة العباد إلى عبادة ربّ العباد، ومن جَور الأديان إلى عدل الإسلام(77). ثم يختم المقدّم المجهول تمهيده بالقول إنه يأملُ أن تكون الرسائل الثلاثُ إسهاماً في عرض فكرة الجهاد كما هي، وكشْف الزيف والأخطاء، وجلاء ذلك عن وجهها. واستحثاثاً للمسلمين على القيام بها في هذا الزمن العصيب الذي تكالبت فيه عليهم الأمَم(78).

أمّا قائد تنظيم الجهاد محمد عبد السّلام فرج ـ والذي أُعدم بعد مقتل السادات في25 إبريل1982 ـ فكان قد أصدر كتيباً باسم «الفريضة الغائبة» اشتهر باعتباره المرشد الأيديولوجي للتنظيم. و «الفريضةُ الغائبةُ» عند المؤلّف هي الجهاد ـ وهو بالدرجة الأولى عند فرج جهادُ أعداء الله في الداخل من الحُكّام المرتدّين، الذين يحكمون بغير ما أنزل الله(79). أمّا مستندات العالِم الأيديولوجي للكتاب فالآياتُ القرآنيةُ، وأقوالُ النبيّ وأفعاله، واجتهادات الفقهاء التاريخيين (وبخاصة فقهاء المذهب الحنفي)، وأحكام أيديولوجيا الجهاد كما وردت لدى متكلّمي الحنابلة وفقهائهم أيام الهجمة المغولية؛ والمعنيّ بالذات الفقيه الكبير أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الذي كان أبرزهم في هذا المجال.

ويعني اختيار فرج لابن تيمية وضع حكّام مصر المعاصرين في موضع

---

(77) قارن عن ذلك بالطبري 2276/1-2277 و 2271.

(78) الجهاد في سبيل الله، ص 13.

(79) محمد عبد السلام فرج: الفريضة الغائبة. نُشرت في «الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية» (القاهرة 1980-1984) في الجزء العاشر؛ وفي نعمة الله جنينة؛ تنظيم الجهاد، ص 223-273. وتُرجمت «الفريضة الغائبة» وحُلّلت من جانب: J.G. Jansen; The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East (New York 1986). وكانت هناك إجاباتٌ وردودٌ على الكتاب من مثل محمد عمارة: الفريضة الغائبة، عرض وحوار وتقييم (القاهرة 1402 هـ/ 1982م)، ولنفس المؤلف: الإسلام والحرب الدينية (بيروت 1407 هـ/ 1986 م). وكتب فرج فودة رسالةً إدانية سمّاها: الحقيقة الغائبة (القاهرة، 1986).

حكّام المغول أيّام ابن تيمية. وأولئك في نظر ابن تيمية كفرةٌ مشركون رغم إعلانهم أنهم مسلمون. فكذلك حكّام اليوم يكون واجب كلّ مسلم العمل على إزالتهم بالقوة، ليحلَّ محلّهم خليفةٌ للمسلمين يقيم شرع الله في الأرض[80].

والطريفُ في الأمر أنه عندما وقف المتّهمون باغتيال السادات في6 أكتوبر1981 أمام المحكمة، افتتح النائب العامُّ المحاكمة بتلاوة التُهَم الموجَّهة إليهم، وأضاف إليها تفسيراً من عنده للجهاد؛ قال فيه إنّ الجهاد الكامل والحقّ هو الجهاد ضدّ أهواء النفس، ضدّ الشيطان، ضد الفقر والمرض والجهل! أمّا الزعم بأنّ الجهاد يعني مقاتلة أعداء الله فغريبٌ عن التفكير الإسلامي السليم! عندها وقف أحد المتّهمين وردّ بمداخلةٍ ذات معنىً على مقولة النائب العام فقال إننا نسمح لأنفسنا بالسؤال، من أين أتى السيّد النائب العامّ بهذا التأويل للفكرالإسلاميّ حول الجهاد؟! هل هناك فقيهٌ إسلاميٌّ واحدٌ قال إنّ الجهاد يعني النضال ضد المرض والفقر والجهل؟! فلا بدّ أنّ وحياً مباشراً نزل على السيّد النائب العامّ فوهبه هذه المعارف كلّها، التي لا يعرفُها أحدٌ غيره من المسلمين! ومعطيات ما أوحي إلى النائب العامّ هي التي يبوحُ بها ويدعو لها تحت سَمع العالم وبَصَره! إنه ليس فقهاً وليس وحياً ما ذكره النائب العامّ بل هو تشويهٌ متعمّد لدين الله.. فليستمع الجميع لهذا الفهم الجديد للجهاد حسب فهم النائب العام[81]!

أمّا نقد أُطروحات كتاب «الفريضة الغائبة» فقد قام به عدةُ كُتّاب أبرزهم مفتي مصر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق[82]. كانت طريقة المفتي في النقد

---

(80) انظر أيضاً محمد عمارة: الفريضة الغائبة، عرضٌ وحوار، ص 9 - 10 ,47 -.56
E. Sivan: Ibn Taymiyya. Father of the Islamic Revolution, in: Encounter 60 (1983).

(81) نعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد، ص 110.

(82) عُيّن الشيخ جاد الحق مفتياً لمصر عام 1978. وهو الآن شيخ الجامع الأزهر. وقد جُمعت فتاويه في ثلاثة أقسام، وأحد عشر جزءًا (القاهرة 1980-1984). والفتوى ضدّ كتاب الفريضة الغائبة تقع في القسم الثالث. كما أنّ الكتيّب نفسه منشور آخر الجزء =

اللجوء إلى منهج آخر في تفسير الآيات القرآنية وسياقاتها[83]. فقد كان كاتب «الفريضة الغائبة» قد ذهب إلى نسخ114 آية قرآنية تتضمن بشكلٍ ظاهرٍ أو مستترٍ دعواتٍ للتسامح والتفهُّم والحوار مع غير المسلمين. وقد رأى الكاتب أنّ آيات السيف ومن بينها آيةٌ بالذات (سورة التوبة/5) نسخت كلّ السابق، ورفعت حكمه بالدعوة لقتل المشركين والكفّار دونما قيدٍ أو شرط[84]. هنا يلجأ المفتي إلى ما لجأ إليه الوزير رشيد الدين من قبل فيستنكر الحكم على إنسانٍ مسلم يؤدّي الصلاة، ويتلفّظ بالشهادتين، ويقرأ القرآن، بالكفر وإحلال الدم بناءً على ظاهر آيةٍ لم تنسخ الآيات الأخرى، بل انحصر حكمها في فئةٍ معينةٍ من الناس بالجزيرة العربية أيام الرسول[85].

وإذا كان مفتي مصر قد لجأ مثل رشيد الدين من أجل هدم أيديولوجيا

= العاشر. وكان Jansen قد ترجم وناقش ردّ المفتي على الكتيب وقد صدر في صورة فتوى في 3 يناير 1982، ويقع الأصل العربي في 25 صفحة؛ Jansen: The Neglected Duty, p. 53-60 ونشرت نصّ الفتوى أيضاً نعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد، مرجع سابق، ص 275-311.

(83) في القرآن الكريم، سورة المائدة/ 47: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ يبدو التفسير المعروض غير سني بل غير إسلامي فالمفتي يقول إنّ السياق يدلُّ على أن المُخاطَبين هم اليهود الذين كانوا بالمدينة، والذين لم يكونوا يحكمون بالتوراة، أيام النبي. ولا شأن لها بحكّام الوطن العربي اليوم. إذ في الآية نفسها ذكرٌ للربيين والأحبار اليهود. والضمير يعود في (يحكم) عليهم. ولذا فإنّ Jansen يتحمّس لرأي المفتي ويعتبره صحيحاً؛ قارن Jansen: The Neglected Duty, p. 54.

(84) محمد عبد السلام فرج: الفريضة الغائبة؛ في نعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد، ص 248-249، Jansen: The Neglected Duty, p. 55-56.

(85) كتاب يانسن السالف الذكر، ص 55-56. وانظر فتوى المفتي في كتاب نعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد، ص 295-296. ويضع المفتي نفسه هنا بإنكار النسخ ضمن مجموعة من المُحْدثين تفعل الشيء نفسه؛ قارن بعبد المتعال محمد الجبري: الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي (القاهرة، الطبعة الثانية 1407 هـ/ 1987 م)، ص 128.

الجهاد التقليدية، إلى إنكار النسخ؛ فإنّ مصلحاً ليبرالياً هو السوداني محمود محمد طه(-1985) ما استطاع الوصول إلى برنامجه السلمي اللاعنفي في فهم الإسلام إلاّ عن طريق القول بالنسخ في القرآن. فهو يرفض الجهاد باعتباره أثراً من آثار الماضي، نسختهُ الرسالة الثانية القائمة على الدعوة. وهو يجمع في برنامجه السالف الذكر بين عناصر من التصوف الإسلامي والأنتروبولوجيا، ونظرية التطور، والمثالات الاجتماعية للاشتراكيات. ويرى في الجانب التاريخي من رؤيته تلك[86] أنّ الأطروحة الإسلامية الصافية تُناظِرُ المرحلة المكّية من الرسالة فقط. كما أنّ الجماعة الإسلامية الأولى بمكّة هي جماعة الإسلام المثالية. لكنْ عندما استقرّ الإسلام بالمدينة، وانتشر بالجزيرة العربية تمّت تنازُلاتٌ كثيرةٌ لصالح مجموعات قَبَليةٍ أقلّ تطوراً من الناحيتين الاجتماعية والروحية. وتجلّت تلك التنازُلات في صورة أحكام وقوانين. وتلك الأحكام ما تلبث أن تُصبح غير ذات موضوع عندما يرتقي المجتمع ويتطور، ويمرّ في ظروف مختلفة. وقد بلغت مجتمعاتنا اليوم تلك الدرجة التي تبرّرُ القول بالنسْخ. فقد انقضت العبودية. ولذا فإنّ الجهاد الذي كان بمثابة «مبضع الجرّاح»[87] يصبح ماضياً ومنقضياً[88]. أمّا الحجاب الظاهر فيُستبدل به حجابٌ باطنٌ، وأمّا الفروق بين الجنسين فتزول، وتنتظم العلاقات على أُسُس المُساواة والديمقراطية. وفي النهاية، نهاية هذا التطور، سيقف على هذه الأرض الإنسان الذي استخلفه الله، موقناً أنه ليس باقياً، ولا حاجة للجشع والصراع؛ إذ إنّ كلّ ما يحتاج إليه لا يتجاوز ما يحتاج إليه المسافر سفراً قصيراً. والمرحلة الأخيرة تلك هي المرحلة الشيوعية التي تسودها الحرية الفردية الكاملة، والمساواة الاجتماعية الكاملة.

° ° °

(86) Mahmoud Mohamed Taha: The Second Message of Islam. Translation and Introduction by Abdullah Ahmad an-Na'im (New York, 1987).

(87) المرجع نفسه، ص 134.

(88) المرجع نفسه، ص 132-137.

ومع ما سبق كلّه، فإنّ أيديولوجيا الجهاد التي سادت الإسلام الوسيط، لا تزال حيةً وفاعلةً. لكنّ الذين يقفون وراءها اليوم غير أولئك الذين كانوا يقفون وراءها تاريخياً أيام السيادة السياسية والاجتماعية للإسلام في العالم. إنها اليوم أيديولوجيا ممانعة ومقاومة من جانب جماهير المسلمين، الذين يحسّون في أعماقهم بما كان لهم من دورٍ ووجودٍ وتاريخ؛ ويرفضون أن يتحولوا إلى أدواتٍ تابعةٍ في يد الغرب المهيمن والمُهاجم[90].

في مقابلةٍ للأمير الحسن بن طلال، وليّ عهد الأردن، مع مجلة Der Spiegel الألمانية إبّان احتدام أزمة الخليج؛ قال الأمير الحسن: ما هذا الزحف الصاعق للأساطيل، البحرية والجوية والبرية في منطقتنا وعليها؟! أكُتب علينا أن نشهد ذلك كلّ عشر سنوات أو ما يقاربها مرةً بحجة وجود عبد الناصر، ومرةً بحجة الخميني... لا أفهم كيف يهلّلُ الغربيون جميعاً للانتصار الإسرائيلي عام 1967 الذي عنى احتلال أراضٍ لثلاث دُوَلٍ عربية؛ بينما هم اليوم يسارعون بزعمهم لتحرير الكويت في مشكلةٍ عربيةٍ يمكن حلُّها عربياً! إنهم يريدون في الحقيقة الاستيلاء على ثرواتنا النفطية، وموقعنا الاستراتيجي[90].

على أنّ دعوة «الجهاد في سبيل الله» ليست مقصورة على الإسلام الوسيط. إذ يبدو أنّ هذه الدّعوى كانت دائماً من شأن القوى الكبرى أياً كان الدين الذي تعتنقه؛ وحتى اليوم. فقد قال الرئيس الأمريكي جورج بوش في أغسطس1990 في كلمة موجهة إلى جنوده الذين كان يرسلهم للقتال في الخليج: إنّ أنظار العالم تتجه إليكم. وآمال ودعوات وصلوات كلّ المحبين للحرية تصاحبكم. دعونا نسأل الله بركته ونُصرته لهذا العمل الإنساني النبيل

---

(89) قارن على سبيل المثال بأبي الأعلى المودودي؛ واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم (بيروت 1975)، ص 179-180؛ وسيد قطب: معالم في الطريق، المقدمة؛ ومحمد عمارة: أبو الأعلى المودودي، ص 7-8. وهذه أمثلةٌ قليلةٌ لمظاهر سخطٍ ضخمٍ ومنتشرٍ بين المسلمين ضد الغرب.

(90) Der Spiegel, Nr. 34/44 20 August 1990, S. 114.

الذي تقومون به[91]. وما كان هذا حال رأي الفرع الأمريكي لحركة «سلام المسيح»Pax Christi فقد قال هؤلاء في بيان لهم رداً على كلام الرئيس: إنّ الشرط الضروري لتكون «الحرب عادلة» هو أن تكون «المخرج الأخير»؛ وهو أمرٌ غير متوافر للحرب الغربية في الخليج: فليس من حقنا لنحافظ على مصالحنا النفطية، وطريقتنا في الحياة أن نشنّ حرب إبادةٍ على أُناسٍ أبرياء[92].

(91) Der Spiegel, Nr. 35/44, 27 August 1990, S. 133.

(92) Frankfurter Rundschau, (Montag, 27 August 1990), Nr. 198/35, S. 2.

المصادر والمراجع العربية

- أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية لمحمّد عمارة. بيروت1986.
- الأحكام السلطانية لأبي الحسن الماوردي. تصحيحMax Enger، بُنّ 1853.
- اختلاف الفقهاء لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري. تحقيق Joseph Schacht، لَيْدِن 1933.
- أقطاب التصوّف: سفيان الثوريّ لعبد الحليم محمود. القاهرة 1981.
- الأمّ للشافعي. طبعة بولاق 1322.
- التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع للملطي. نشر عزت العطار الحسيني. مصر 1949.
- تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر؟ لنعمة الله جنينة. القاهرة 1988.
- الجهاد في سبيل الله: حسن البنّا، سيّد قطب، أبو الأعلى المودودي. دار الجهاد ودار الاعتصام، القاهرة حوالي 1977.
- جامع التواريخ لرشيد الدين فضل الله ابن أبي الخير الهمذاني. تحقيق علي زاده. باكو 1957.
- الجامع الصحيح: مسند الإمام الربيع بن حبيب،1ـ4، القاهرة حوالي 1982.
- ديوان عبد الله بن المبارك. تحقيق مصطفى بهجت، المنصورة 1987.
- رسالة إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار لابن تيميّة. تحقيق صلاح الدين المنجّد، بيروت 1976.

- **السلوك لمعرفة دول الملوك** للمقريزي. 1 ـ 4، القاهرة 1939-1972.
- **سنن أبي داود.** 1-2، القاهرة 1348.
- **السياسة الشرعيّة في إصلاح الراعي والرعيّة** لابن تيميّة. نشر دار الهلال، القاهرة 1981.
- **سير أعلام النبلاء** للذهبي. 1-25، إشراف شعيب الأرناؤوط، بيروت 1982-1986.
- **شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد، 1-20، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة 1965-1967.
- **شرح السير الكبير.** إملاء محمّد بن أحمد السرخسي. المجلد الأول، صلاح الدين المنجّد، القاهرة 1971.
- **صحيح البُخاري.** 1-4، نشرKrehl، ليدن 1862-1908.
- **صحيح مسلم.** 1-8، نشر محمد علي صبيح، القاهرة، بدون تاريخ.
- **طبقات الحنابلة** لابن أبي يعلى. 1-2، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة 1952.
- **طبقات فقهاء اليمن** لابن سمرة الجعدي. تحقيق فؤاد سيّد، القاهرة1957.
- **طريق الدعوة في ظلال القرآن** لسيد قطب. جمع وإعداد أحمد فائز، بيروت 1977.
- **كتاب الجهاد** لابن المبارك. تحقيق نزيه حمّاد، بيروت 1971.
- **الفريضة الغائبة** لعبد السّلام فرج. انظر نعمة الله جنينة: تنظيم الجهاد، ص 223-273.
- **الفريضة الغائبة.** عرض وحوار وتقييم لمحمد عمارة. القاهرة 1982.
- **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم** لعبد القاهر البغدادي. بيروت1977.

- **فقه الإمام الأوزاعي**. جمع عبد الله محمد الجبوري، 1-2، بغداد 1977.
- **فقه الإمام سعيد بن المسيّب**. إعداد هاشم جميل عبد الله. 1-4، بغداد 1975.
- **كنز الدرر وجامع الغرر** لابن الدواداري. الجزء 9، تحقيق H. R. Roemer، القاهرة 1960.
- **المبسوط** لشمس الدين محمّد السرخسي. المجلّد 10، بيروت 1986.
- **المدوّنة الكبرى**. المجلّد 3، تحقيق حاج محمّد أفندي، مصر 1323 هـ.
- **مختصر في فضل الجهاد** لبدر الدين محمّد ابن جماعة. تحقيق أسامة ناصر النقشبندي، بغداد 1983.
- **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**. المجلّد 28، الرياض 1963.
- **المجموعة الرشيديّة**: كتاب التوضيحات. مخطوط المكتبة الوطنية بباريس، رقم عرب 2324.
- **معالم في الطريق** لسيد قطب. دار الشروق، القاهرة حوالي 1977.
- **المصنّف** لعبد الرزاق الصنعاني. الجزء 5، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي، بيروت 1971.
- **مشيخة قاضي القضاة بدر الدين ابن جماعة**، تخريج علم الدين البرزالي.1-2، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر، بيروت 1988.
- **الناسخ والمنسوخ** بين الإثبات والنفي لعبد المتعال محمد الجبري. القاهرة 1987.
- **واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم** لأبي الأعلى المودودي. بيروت 1975.

المراجع الأجنبية

- **Ahmad, Aziz:** Islamic Modernism in India and Pakiston 1857-1964. London 1967.
- **Binder, Leonard**; Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies. Chicago 1988.
- **Brunschvig, Robert:** Ibn ʿAbdelhakam et la conquête de l'Afrique du Nord. Algier 1942.
- **Crone, Patricia and Cook,** Michael: Hagarism. The Making of the Islamic World. Cambridge 1977.
- **Doctrina Jacobi nuper babtizati.** Ed. N. Bonwetsch, in: Abh. Königl. Akad. Wiss. Göttingen, Phil- hist. Klasse XII, Berlin 1910.
- **Ess, Josef van:** Der Wesir und seine Gelehrten. Wiesbaden 1981.
- **Hunter, W.W:** The Indian Musulmans. Delhi 1969.
- **Ibn Taymiyya/ Henri Laoust:** Le Traité de droit public d'Ibn Taymiyya. Beyrouth 1948.
- **Jansen, Johannes J. G.:** The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East. New York 1986.
- **Khadduri, Majid:** The Islamic Law of Nations. Shaybani's Siyar. Baltimore 1966.
- **Khadduri, Majid:** The Law of War and Peace in Islam. London 1941.
- **Lewis, Bernard:** Die Juden in der islamischen Welt. C. H. Beck, München 1987.
- **Laoust, Henri:** La Profession de foi d'Ibn Batta. Damas, 1958.
- **Peters, Rudolph:** Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History. The Hague 1979.
- **Peters, Rudolph:** Jihad in Mediaeval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from Averroes Bidâyat al-Mudjtahid and Koran and Fighting by Mahmud Shaltût. Leiden 1977.
- **Qutb, Sayyid:** Milestones: Transl. by S. Badrul Hasan. Karachi 1981.
- **Sebeos. Bishop;** Histore d'Héraclius. Transl. F. Macler. Paris 1904.
- **Tâha, Mahmoud Mohamed:** The Second Message of Islam. Translation and Introduction by Abdullah Ahmed an-Na'im. New York 1987.

أهل السنة والجماعة:
المنظومة العقدية المبكِّرة
من خلال المصادر

I ـ في التقديم:

ملاحظةٌ استباقية: في مطلع القرن الرابع عشر الميلادي عادت مسألة «ختم النبوة» وأنّ النبيَّ محمداً خاتم النبيين؛ لتكون المبدأ الفاصل بين أيديولوجيتين عالميتين للسيطرة والمشروعية: الإسلامية والمغولية. فقد كان الاعتقاد المغولي أنّ جنكيز خان هو مُرْسَلُ السماء بمهمةٍ وقانونٍ للهيمنة على العالم ونشر السلام فيه. وقد رفض المسلمون الدعوى المغولية لأنّ محمداً هو خاتم النبيين، وآخر رُسُل الله؛ فليس من الممكن أن تكون هناك شريعةٌ مُوحاةٌ من بعده[1].

---

(1) الدعوى العالمية للأيديولوجيا المغولية معروفة. والأصول الدينية لذلك الاعتقاد قادت إلى مواجهةٍ مع الاعتقاد السنيّ القائل بختم النبوة. أنظر؛ ابن تيمية: مجموع الفتاوى؛ م 28، ص 521-523، و153, 27-28, D. Krawulsky: Mongolen und Ilkhane

وعن العقيدة الإسلامية بختم النبوة؛ قارن: كتاب اللمع للأشعري، McCarthy، ص 5، وعبد القاهر البغدادي: أصول الدين، 162، وأبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، 167 رقم 305، والشهرستاني: نهاية الإقدام، 446-447. وعن ختم النبوة؛ أنظر: G. Stroumsa: Seal of the Prophets. The Nature of a Manichean Metaphor, in: JSAI 7 (1986), Yohanan Friedmann: Finality of Prophethood in Sunni Islam, in: JSAI 7 (1986), Carsten Colpe: Das Siegel der Propheten. Berlin 1989.

وكانت لعقيدة «ختم النبوة»، وأنّ النبيّ محمداً خاتم النبيين آثارٌ عميقةٌ في تكون العقيدة السنية وتطوراتها. والمعْنيُّ بالآثار العميقة، والدور المميَّز أنه وإن كانت الشريعة في الأصل إلهية «ومُوحاة» (لا حُكْمَ إلاّ لله) فإنه نتيجةً لختم النبوة يؤدي الأمر عندما تعمل الشريعة في الحقل التاريخي الإنساني، فإنها تعمل من خلال العلماء الذين يُعتبرون ورثة الأنبياء، وَرَثَةَ النبي محمد، الذين يحملون رسالته وعلمه وتعليمه؛ فيحفظونها ويبلّغونها. لكنهم على الرغم من المهمة الكبرى التي يقومون بها وعليها لا يتحولون إلى طبقةٍ كهنوتيةٍ ذات امتيازاتٍ دينيةٍ أو سياسية. بل إنّ الخليفة، رأس الدولة في الإسلام السنيّ الوسيط، يحتفظ وحده بالسلطات السياسية والتنفيذية. وربما كان ذلك هو ما يميّز الاتجاه السني عن الاتجاه الشيعي داخل الإسلام. ذلك أنه فيما عدا الشرع المُوحى؛ فإن «الإمام المعصوم» في الإسلام الشيعي (الإسماعيلي والإثنى عشري على الخصوص) تؤول إليه القيادة الدينية والسياسية.

وما صارت المنظومة العقدية السنية إلى ما صارت إليه في القرن الرابع الهجري إلاّ بعد صراعٍ عنيفٍ على الصلاحيات ومجالات السلطة بين الخلافة والعلماء. وقد بلغ ذلك الصراع إحدى ذُراه في خلافة المأمون العباسي (818-833م) الذي وجد في الجاحظ (حوالي 776-869م) ضمن آخرين، متحدِّثاً باسمه. وقد كتب الجاحظ عن عقيدة «ختم النبوة» بطريقةٍ موجَّهةٍ ضدّ العلماء. فحسبما قال الجاحظ عن «ختم النبوة» أن محمداً كان النذير قبل يوم القيامة الوشيك. وقبل أن تخفُتَ أصداءُ دعوة النبيّ فإن العالم سيكون قد انتهى ولذا فإنّ الدين لا يحتاج للعلماء باعتبارهم مُستودَعين للرسالة ومبلِّغين لها. فلا حاجة لقبول دعواهم. وفيما يلي أَعرضُ المنظومة العقدية السنية من خلال كلام ممثِّليها دونما تدخُّلٍ إلاّ عند الضرورة لإيضاح أُصول المسائل وما غمض منها.

الخطيب البغدادي: منزلة العلماء: «الحمد لله الذي شيّد منار الدين وأعلامه، وأَوضح للخَلْق شرائعه وأحكامه، وبعث صفوته وخصائص أوليائه المصطفين لتبليغ رسالته من أنبيائه يدعون إلى توحيده وتَرْك ما خالفه من المِلَل

لئلا يكونَ للناس على الله حُجّةٌ بعد الرسل. وختَم الدعوةَ بنبيِّنا محمدٍ ﷺ سيّد المُرسَلين، وفَضَّله على مَنْ سبق وغَبَر من الأولين والآخِرين، وجعل شريعتَهُ مؤيَّدةً إلى يوم الدين، ووكَّلَ بحفظها من الصحابة والتابعين مَنْ تقومُ به الـحُجَّةُ وترتفعُ بقوله الشُبْهة ـ وهم **الفقهاء** الذين ألزمهم حراسةَ شريعته، والتفقُّه في دينه فقال تبارك وتعالى: **﴿كونوا ربّانيين بما كنتم تعلمون الكتابَ وبما كنتم تدرسون﴾**. وقال سبحانه: **﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافّةً فلولا نَفَرَ من كلّ فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقَّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلَّهم يحْذرون﴾**. فجعلهم فرقتين أوجبَ على إحداهما الجهادَ في سبيله، وعلى الأخرى التفقُّه في الدين لئلا ينقطع جميعهم إلى الجهاد فتندرسَ الشريعة ولا يتوفّروا على طلب العلم فتغلب الكفّار على المِلّة. فحرس بيضة الإسلام بالمجاهدين، وحفظ شريعةَ الإيمان بالمتعلمين وأمر بالرجوع إليهم في النوازل ومسألتهم عن الحوادث فقال عزَّ وجلَّ: **﴿فآسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾**. وقال تعالى: **﴿ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أُولي الأمر لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾**. وقال سبحانه وتعالى: **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وأُولي الأمر منكم﴾**. وبيَّنَ أن العلماءَ هم الذين يخشون ربَّهم فقال: **﴿إنما يخشى اللَّهَ من عباده العلماء﴾**. وجعلهم خلفاءه في أرضه وحُجَّتَهُ على عباده، واكتفى بهم عن بعثة نبيٍّ وإرسال نذير...»

الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه 1/1-2.

II ـ أصول المذهب السني:

النبوة: محمّدٌ خاتم النبيين: محمد نبيّ الإسلام هو في اعتقاد المسلمين خاتمة سلسلةٍ ممتدةٍ من الأنبياء والرسل. وهو لم يُبْعَثْ بدينٍ جديد. بل جاء مصدِّقاً لما بين يديه. وقد جاء في القرآن (سورة الأحقاف: 9): **﴿قل ما كنتُ بِدْعاً من الرُسُل﴾**. وجاء فيه (سورة النساء: 163-164): **﴿إنّا أَوحينا إليك كما أوحينا إلى نوحٍ والنبيين من بعده وأَوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب**

والأسباط وعيسى وأيّوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داودَ زَبورا﴾[2].

قارن بالبيهقي: دلائل النبوة 16/1-17، وابن الجوزي: تلبيس إبليس، المقدمة، ص 11-12، وابن تيمية: في توحُّد الملّة وتعدُّد الشرائع؛ في مجموعة الرسائل المنيرية 128/3-165.

ثم إنّ النبيّ محمداً ليس خاتمة سلسلةٍ من أنبياء التوراة والإنجيل وحسب. بل إنّ كتب اليهود والنصارى بشَّرت به. جاء في القرآن الكريم (سورة الأعراف: 156-157): **﴿الذين يتّبعون الرسولَ النبيّ الأميّ الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويُحلُّ لهم الطيّبات ويُحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصْرهم والأغلالَ التي كانت عليهم. فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتّبعوا النورَ الذي أُنزل معه أولئك هم المفلحون﴾**. وفي القرآن (سورة الصفّ: 6): **﴿وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسولُ الله إليكم مصدّقاً لما بين يديّ من التوراة ومبشِّراً برسولٍ يأتي من بعدي اسمُهُ أحمد. فلمّا جاءهم بالبينات قالوا هذا سحرٌ مُبين﴾**.

قارن بالبيهقي: دلائل النبوة 27/1، 95، 329، وابن هشام: السيرة النبوية 248/1، والخلاّل: المسند، 55،

---

(2) يعتبر الإيمان بالأنبياء قبل النبي محمد جزءًا من العقيدة الإسلامية والسنية؛ قارن بمقالات الإسلاميين للأشعري، McCarthy، ص 243 رقم 25. وهذا الاعتقاد مسجَّلٌ ضمن الآيات القرآنية على مسجد قبّة الصخرة (حوالي 680-690م)؛ أنظر: Max van Berchem: Corpus Inscriptionum II, 230 Nr. 215 وهناك أثرٌ مبكرٌ يحدّد العقيدة الإسلامية بأنها: الإيمان بالله واليوم الآخر، والملائكة، والقرآن، والرسل؛ في: مشيخة إبراهيم بن طهمان، 142-144 رقم 84. ويختلف عدد الأنبياء لدى أهل السنة من مؤلفٍ لآخر؛ قارن: A. J. Wensinck: Muhammad und die Propheten, 169. -

والنووي: السيرة النبوية، ص 11-12، وابن تيمية: الحسبة، ص 4.

والنبيّ محمدٌ ليس مُرسَلاً إلى بني قومه وحسب كما كان أنبياء بني إسرائيل وسائر الآخرين من قبل. بل هو مُرسَلٌ للناس كافّة (القرآن الكريم، سورة سبأ: 28. وقارن بسورة الأعراف: 157): **﴿وما أرسلناك إلاّ كافةً للناس بشيراً ونذيراً ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون﴾**[3].

قارن البيهقي: دلائل النبوة 18/1، والباقلاني: التمهيد، ص 147-148، والإنصاف، ص 54، وأبو يعلى: المعتمد في أصول الدين، ص 158، رقم 295، وابن تيمية: الجواب الصحيح = A Muslim Theologians Response to Christianity, 103 ff.

إنّ هذا النبيّ الذي أُرسلَ للبشرية كافّةً هو في الوقت نفسه خاتم النبيين. جاء في القرآن الكريم (سورة الأحزاب: 40): **﴿ما كان محمدٌ أبا أحدٍ من رجالكم ولكنْ رسول الله وخاتم النبيين﴾**. وفي مَثَلٍ ضربه النبيّ لنفسه ورسالته وَمَنْ سبقه من الأنبياء ورسالاتهم؛ قال: «مَثَلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجلٍ ابتنى داراً فأحسنها وأكملها إلاّ موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجّبون منها، ويقولون: لولا موضع هذه اللبنة! قال رسول الله ﷺ: فأنا موضع تلك اللبنة[4] جئتُ فختمتُ الأنبياء»[5].

---

(3) يذكر اليعقوبي في التاريخ 262/2 أنه في إمرة المغيرة بن شعبة على الكوفة (661-670) ظهرت فئةٌ ثائرةٌ من الخوارج بزعامة المدعو أبي علي قالت بأن الأنبياء بعثوا للبشر جميعاً. أنظر: W. Madelung: Religious Trends in Early Islamic Iran, 56

(4) يجد هذا التعبير المجازي مثيلاً له في إنجيل متّى 21 :42: الحجر الذي نبذه البناءون صار حجر الزاوية. قارن A.J. Wensinck: ibid, 195

(5) قارن بالحاشية رقم 1.

قارن بالبيهقي: دلائل النبوة 323-322/1 و95. وانظر: البخاري: الصحيح 390-389/2، وصحيح مسلم 64/7، وصحيفة همّام بن منبّه، 3-4، وسنن الترمذي 141/2، ومسند أحمد 361/3، وأمثال الحديث للرامهرمزي، ص 6-7 رقم 2، والأمثال من الكتاب والسنة للحكيم الترمذي، 35-36، والدارمي: سنن، 30/1-31، وأبو يعلى: المعتمد 167، رقم 305. وقارن؛ .Y. Friedmann: Finality of Prophethood in Sunni Islam, 184, 185, 186, 187.

* * *

ونجد شواهد على عقيدة ختم النبوة خارج القرآن الكريم في رسائل القرنين الهجريين الأول والثاني. نجدها هناك في مقدّمة الكلام المدوَّن كتمهيدٍ في رؤية العالَم وتاريخ الخلاص فيه. ففي كتاب **الإرجاء** للحسن بن محمد بن الحنفية (من ثمانينات القرن الأول الهجري): «... فبلّغ محمد الرسالة، ونصح الأمة، وعمل بالطاعة، وجاهد العدوّ، فأعزَّ الله به أمره، وأَظهر به نوره، **وتمّت به كلمته**...».

J.van Ess: Kitâb al-Irdjâ' des Ibn al-Hanafiyya, p.21, §3 and Michael Cook: Early Muslim Dogma 7.

وفي رسالةٍ لعبد الحميد بن يحيى كاتب مروان بن محمد آخِر خلفاء بني أمية: «اختار لنفسه من الأديان والمِلَل كلِّها الإسلام[6]. ثم جعل أهلَهُ الذين أكرمهم به، وأصطفاهم له خيرتَهُ من عباده وأهلَ صفوته، وبعث به إليهم نبيَّهُ ﷺ وسمّاهم المسلمين. وهو الذي شرع لساكن سماواته من ملائكته، ولأهل

---

(6) يشير الكاتب في هذا المجال إلى الآية القرآنية (3 :19): «إنّ الدين عند الله الإسلام». والآية نفسها في الكتابة المسجّلة على مسجد قبة الصخرة أيام عبد الملك بن مروان: Max van Berchem; op. cit. II, 213 Nr. 215.

الأرض من أنبيائه، ثم بعثهم به قال: ﴿شرع لكم من الدين ما وَصَّى به نوحاً والذي أَوحينا إليكَ وما وصَّينا به إبراهيم وموسى وعيسى﴾ (الشورى: 13) إلى آخِر الآية. فبلَّغ رسولُ الله ﷺ رسالاتِ ربّه، ونصحَ لأمته، ومضى لأمره، وجاهد على حقِّه مَنْ خالفه وعاداه وابتغى سبيلاً غيرَ سبيله... فدينُ الله الذي به خَصَّ أولياءَهُ أوَّلهم وآخِرَهم تامٌّ على ما بُعِثَ به نبيُّهُ ﷺ؛ فإنّ الله ختم به الأنبياء، وقفَّى به الرسل...».

رسائل عبد الحميد الكاتب، رقم 17، ص 210-211.
وانظر الرسائل ذات الأرقام 22، 265، 312.

وفي رسالةٍ كتبها الخليفة الأُموي الوليد بن يزيد (743 -744 م) لوُلاته عام 743 م قصَّ الوليد مسار الخَلاَص الإلهيّ على النحو التالي: «اختار الإسلامَ ديناً لنفسه، وجعله دينَ خِيرته من خَلْقه. ثم اصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس فبعثهم به وأَمرهم به. وكان بينهم وبين مَنْ مضى من الأُمم وخلا من القرون قرناً فقرناً مَنْ يدعونَ إلى التي هي أحسَن، ويَهْدُون إلى صراطٍ مستقيم. حتى انتهت كرامةُ الله في نبوته إلى محمدٍ صلواتُ الله عليه، على حين دروسٍ من العلم، وعميً من الناس، وتشتيتٍ من الهوى، وتفرقٍ من السُبُل... فأبان الله به الهدى، وكشف به العمى، واستنقذ به من الضلالة والردى... وجعله رحمةً للعالمين، وختم به وحيه...».

رسائل عبد الحميد الكاتب، ص 311-312، رقم 4.
وقارن بالرسائل، ص 256 رقم 22، وتاريخ الطبري 2/ 1757.

* * *

الأمة: شأن هذه الأمة هو شأن الأُمم السابقة. فكما أُوحي إلى الأُمم من قبل فاعتنقت الدين، وحملت الرسالة؛ فإنّ رسالة محمد النبي الرسول تحتاج إلى الأمة التي تحفظها وتبلّغها إلى الأُمم الأُخرى. هذه الأمة هي أُمة النبي محمد. بعدها لا يحتاج العالَم إلى رسالاتٍ وأنبياء فهي الحافظة لوحي الله

والمكلّفة بمتابعته وتبليغه. جاء في القرآن الكريم: ﴿**يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلاّ أن يُتمّ نوره ولو كره الكافرون * هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون**﴾ (سورة التوبة: 31-33).

قارن بالباقلاني: إعجاز القرآن، ص 48، ورسائل عبد الحميد الكاتب، ص 211 رقم 17، وابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة 241/8، وابن تيمية: رسالة إلى الملك الناصر في شأن التتار، ص 9-10.

وجاء في القرآن الكريم (سورة الحجر 8): ﴿**إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون**﴾.

قارن بالبيهقي: دلائل النبوة 54/1.

إنّ هذه الأمة المختارة التي قال الله عنها في القرآن ﴿**كنتم خيرَ أمةٍ أُخرجت للناس**﴾ (سورة آل عمران: 110) هي في الاعتقاد السني أمةٌ مبشَّرٌ بها في التوراة جاء في الأثَر: «لمّا قرّبَ الله موسى نَجيًّا قال: ربِّ إني أجدُ في التوراة أمةً: خير أمةٍ أُخرجت للناس، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويؤمنون بالله؛ فاجعلْهم أمتي! قال: تلك أمة أحمد».

البيهقي: دلائل النبوة 336/1-340 وأبو نُعيم: دلائل النبوة 77/1-79، 83، وعبد الجبار بن أحمد: تثبيت دلائل النبوة 352/2-353.

عن هذه الأمة قال رسول الله: «نحن الآخِرون السابقون يوم القيامة».

أبو نعيم: دلائل النبوة 54/1، والدارمي: السنن، كتاب الرقاق، رقم 20، باب 47 = 221/2، والبخاري: الجامع الصحيح 380/2، وابن ماجه: السنن 344/1، وابن أبي عاصم: الأوائل (بيروت 1987) حديث رقم 23، ورقم 126.

خلفاء الله في الأرض: العلماء: ما كان محمدٌ النبي والرسول مبلّغاً لرسالات ربّه وحسب؛ بل إنه مفسّر وحْيِ الله أيضاً. جاء في القرآن الكريم (سورة النحل 43): ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نُزِّلَ إليهم ولعلّهم يتفكّرون﴾. فما ترك الله من شرعه ورسالاته شيئاً غامضاً إذ كلُّ ما يُهمُّ الناس موجودٌ في القرآن الكريم أو في سنة رسوله.

البيهقي: دلائل النبوة 54/1، وتلبيس إبليس لابن الجوزي، المقدمة، ص 11.

ولذا فإن طاعة رسول الله ﷺ هي في منزلة الطاعة لله عزَّ وجلّ[7]. جاء في القرآن الكريم: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ (سورة النساء: 59). وجاء في القرآن: ﴿فلا وربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم﴾ (سورة النساء: 65).

البيهقي: دلائل النبوة 30/1-31، والبيهقي: معرفة السنن والآثار 8/1-9، والشافعي: الرسالة: 73-106. وآنظر: M. Azami: On Schachts Origins, 14.

ولكي تحمل الأمة الرسالة وتحفظها وتتابعها حتى يوم القيامة، يكون عليها أن تطيع أيضاً أولئك الذين يحملون العلم النبويَّ، يرثونه، ويحفظونه ويبلّغونه. جاء في وصيةٍ للرسول: «يرث هذا العلمَ من كلّ خَلَفٍ عُدولُهُ، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المُبطِلين، وتأويل الجاهلين».

ابن وضّاح القرطبي: البدع والنهي عنها، ص 2، والخطيب البغدادي: شرف أصحاب الحديث، ص

---

(7) جاء في قول عن أحمد بن حنبل أنه وجد ثلاثةً وثلاثين إشارةً في القرآن إلى وجوب طاعة النبي. وينسب الراوي ذلك إلى ابن حنبل في رسالته بعنوان: كتاب طاعة النبي؛ W. Patton: Ahmad b. Hanbal and the Mihna, 19، وابن بطة: الإبانة الكبرى، 260-261. وآنظر عن وجوب طاعة النبي؛ الشافعي: الرسالة، 79-106.

28، وابن بطّة: الإبانة الكبرى، ص 198 رقم 33، وابن عدي: الكامل في ضعفاء الرجال، المقدمة، ص 190، 232، وابن تيمية: الرد على الجهمية، ص 85.

إنّ العلماء في آثار أهل السنة هم ورثة الأنبياء. وقد شدّد أصحاب الحديث على هذا الاعتقاد وكتبوا فيه كثيراً. لكنّ السلطة السياسية لم تسلّم لهم بذلك في القرنين الأولين للهجرة.

البخاري: الجامع الصحيح 28/1، والدارمي: سنن 83/1 رقم 349، والفسوي: المعرفة والتاريخ 401/3-402، وأحمد بن حنبل: المسند 196/5، والآجري: أخلاق العلماء، ص 25-29، والبغدادي: شرف أصحاب الحديث، 6-7، 30-32، 45-46، وابن سلاّم الإباضي (بيروت 1985) ص 74-75، وابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 40/1-45. وآنظر عن الصراعات حول ذلك: رسائل عبد الحميد الكاتب، ص 312 رسالة رقم 4، والطبري: تاريخ 1112/3-1113؛ J. van Ess: Les Qadarites et la Ghaylâniyya de Yazîd III P.3; Crone, M. Hinds: God's Caliph, 116-126; W.M. Patton: Ahmad b. Hanbal, 56 ff.

ويبدو أنّ هذه الرؤية من جانب العلماء لدورهم بدأت في وقتٍ مبكّرٍ نسبياً. إذ إنّ مفسّر القرآن مجاهد بن جبر (-3/722 م) يذهب في تفسير الآية القرآنية: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (سورة النساء 59)، إلى أنّ أُولي الأمر المقصودين هم العلماء.

مجاهد بن جبر: تفسير 162/1-163، عطاء بن السائب (-4/753) حسب الطبري في التفسير 149/5. أما الشافعي (- 820 م) في الرسالة 79-81 فيقول: «قال

بعض أهل العلم إنهم أمراء سرايا رسول الله». وأمّا الجصّاص (ـ 81/980 م) فيذكر في كتابه: أحكام القرآن 256/3 أنهم العلماء والأمراء. ويقول الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقّه 27/1-28 إن أولي الأمر هم القرآن، والسنّة، والعلماء. وقارن بجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر 35/2-36، وابن تيمية: الأمر بالمعروف، ص 68 وعنده أنهم الأمراء والعلماء. وعند ابن جماعة في كتابه: مختصر في فضل الجهاد، ص 105: «السلطان وقيل العلماء والأول أصَحّ». وعند الشيعة: أولو الأمر هم علي والحسن والحسين (الكافي للكليني 286/1).

وترد في دواوين الحديث آثارٌ ومروياتٌ تُحاولُ أن توضّح كيف أُلقي على عاتق العلماء بالذات هذا الدور الكبير. ففي أثرٍ عند البيهقي أن «عمران بن حصين[8] جالسٌ، فذكروا عند عمران الشفاعة[9]، فقال رجلٌ من القوم: إنكم لتحدثوننا بأحاديث لم تجد لها أصلاً في القرآن! قال: فغضب عمران وقال للرجل: قرأتَ القرآن؟ قال: نعم! قال: فهل وجدْتَ صلاةَ العِشاء أربعاً ووجدْتَ المغرب ثلاثاً والغداة ركعتين والظهر أربعاً والعصر أربعاً؟ قال: لا! قال: فعمّن أخذتم هذا الشأن!؟ ألستم عنا أخذتموه، وأخذْنا عن نبي الله ﷺ...».

البيهقي: دلائل النبوة 35/1-37، ومعمر بن راشد:

---

(8) عمران بن حصين الخزاعي (-672/52) عاش في البصرة. وسمع منه الحسن البصري (-728) ومحمد بن سيرين (-728)؛ قارن بأسد الغابة لابن الأثير IV، 137.

(9) تُعتبر شفاعة النبي جزءًا من اعتقاد أهل السنة؛ قارن مكارثي، ص 244 رقم 27 (مقالات). وقارن بابن أبي عاصم: الأوائل، بيروت 1987/1407، الأحاديث ذات الأرقام 8، 13، 78، 87، 116، وM.van Berchem، المرجع السابق، II، 231 رقم 215.

الجامع، رقم 20474 في عبد الرزاق، مصنّف 255/9، والإبانة الكبرى لابن بطّة، ص 232-236، ومالك بن أنس: الموطأ، حديث 1.

وتأكيداً على هذا المعنى لمنزلة العلماء من القرآن والسنة يقول الشافعي في **الرسالة**: «ليس تنزل بأحدٍ نازلةٌ إلاّ والكتاب يدلّ عليها نصاً أو جملةً. فإنْ قال وما النص والجملة قيل: النصّ ما حَرَّم الله وأَحَلَّ نصاً... فإن قيل فما الجملة قيل: ما فرض الله من صلاةٍ وزكاةٍ وحجّ. فدلَّ رسول الله ﷺ كيف الصلاة وعددها ووقتها والعمل فيها... فإن قيل فمِن أين فرض الله طاعة نبيه؟ قيل قوله عز وجل: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ وقوله: ﴿**من يطع الرسول فقد أطاع الله**﴾ (النساء: 80).

الشافعي: **الأُمّ** 271/7، والبيهقي: معرفة السنن والآثار 5/1-6.

إنّ هذا هو نهج تحمل الشريعة والعلم ونقلهما وتبليغهما. جاء في الأثر عن الرسول: «ألا فليبلّغ الشاهدُ منكم الغائب».

مشيخة ابن طهمان، ص 165 رقم 115، وشرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي، ص 18، ومسند أحمد بن حنبل 4/5، 37، وصحيح البخاري 28/1 و1/ 38، وسنن ابن ماجة 85/1-86.

* * *

يعطي هذا التصور السنة النبوية منزلةً رفيعةً باعتبارها الحلقة الوسطى التي لا غنى عنها بين القرآن وجماعة المؤمنين. والإشارة إلى السنة باعتبارها المرجع بعد كتاب الله تتكرر في الآثار المبكّرة وإن لم يكن ممكناً معرفة مضامين المصطلح في تلك الحقبة الأولى. لكن هناك إشارةً واضحةً تعود إلى بداية عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان (644 -656 م) الذي بويع على العمل بكتاب الله وسنة رسوله.

الطبري: التاريخ 2786/1، والماوردي: الأحكام السلطانية، ص 17، M.M. Bravmann: The Spiritual Background of Early Islam, 128-129.

كما نجد شواهد مبكّرة على منزلة السنة في رسائل أواخر القرن الأول ومطالع القرن الثاني الهجري. جاء في رسالةٍ منسوبةٍ إلى عمر بن عبد العزيز: «إلى النفر الذين كتبوا إليّ بما لم يكن لهم بحقٍّ في ردّ كتاب الله.. وطعنهم في دين الله وسنّة رسوله القائمة في أمته..».

J.van Ess: Anfänge muslimischer Theologie, 43، وابن وضّاح القرطبي: البدع، ص 30، والإبانة لابن بطّة، ص 352 رقم 230 و231، ورسائل عبد الحميد الكاتب، ص 266، 267.

على أنّ هذا لا يعني أن مفهوم السنة، ومضامينها الشاملة كانا مكتملين منذ القرن الأول. بل لا بدّ من الانتظار إلى أيام الشافعي (ـ 820 م) ليكتمل المفهوم وتتضح أبعاد المضامين. فقد بنى الشافعي نظاماً للأدلة الشرعية وضع السنة فيه باعتبارها الدليل الثاني أو الأصل الثاني الواجب اتباعه بعد القرآن بل مقارناً له أحياناً[10]. وقد نظر الشافعي إلى جماعة المسلمين، الحافظة للقرآن، وإلى ملة السنة باعتبارها جماعة الله المصطفاة فاعتبر إجماعها معصوماً لا يتسلّل إليه الخطأ أو الضلال. ويستند القائلون بعصمة إجماع الأمة إلى أثرٍ عن الرسول جاء فيه: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[11].

---

(10) يرى الشافعية والحنبلية أن السنة يمكن أن تنسخ القرآن؛ قارن بابن بطة: الإبانة الكبرى، ص 253.

(11) «إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة»؛ أنظر؛ ابن بطّة: الإبانة الكبرى، 288، 314، والملطي: التنبيه، 13، وأصول النحل، 52، والجويني: غياث الأمم، 34-36، والجامع للربيع 13/2 رقم 39.

وبذلك أتى الإجماع بعد القرآن والسنة كدليلٍ ثالث. فإذا تعذّر اللجوء إلى هذه الأصول الثلاثة على الترتيب في مسألةٍ فقهيةٍ يمكن عندها اللجوءُ إلى الاجتهاد الذي حصره الشافعيُّ بالقياس. وقد اتبع السنّيون أصول الشافعي هذه بشكلٍ عامٍّ، وما طرأت خلافات إلاّ في بعض التفاصيل.

حزب الله والفرقة الناجية: إنّ جماعة المؤمنين المتروكة على الطريق الواضحة ليلها كنهارها لا يحيد عنها إلاّ هالك؛ تؤتى من داخلها وليس من خارجها. هكذا يحدث الانقسام. وقد جاء ذكرٌ لذلك في القرآن الكريم: ﴿**قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيَعاً ويُذيق بعضكم بأسَ بعض. انظر كيف نُصرّف الآيات لعلّهم يَفقهون**﴾ (سورة الأنعام/ 65). وقد جاء في الأثر أنَّ رسولَ الله سأل ربّه أن لا يسلّط على أمته عدواً من خارجها فأجابه إلى ذلك؛ وسأله أن لا يُذيقَ بعضهم بأس بعضٍ فلم يُجبْهُ.

الطرطوشي: كتاب الحوادث والبدع، ص 22-23، وأحمد بن حنبل: المسند 240/5، والمعرفة والتاريخ للفسوي 362/1-363، والترمذي: الصحيح 26/2-27.

من هنا كانت تحذيرات رسول الله لأمته من أن تستجيب لدواعي الفرقة والانقسام. ففي أثرٍ عن رسول الله يجيء فيه قول الرسول: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإنْ كانَ عبداً حبشياً[12] فإنه من يعيش بعدي يَرى اختلافاً كثيراً فإياكم ومُحْدثات الأُمور فإنها ضلالةٌ ومن أدركته منكم فعليه بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين عضّوا عليها بالنواجذ».

ابن وضاح القرطبي: البدّع، ص 29-30، وأبو شامة المقدسي: الباعث على إنكار البدع والحوادث، ص

(12) حول وجوب الطاعة ولو لعبدٍ حبشيٍّ كأن رأسه زبيبة؛ قارن بالبخاري: الجامع الصحيح IV، 385.

13-12، وابن ماجة: سنن 15/1-16، وابن بطّة: الإبانة الكبرى 305-307 رقم 142.

وفي هذا السياق المنذر والمحذِّر يأتي الأثر المعروف بحديث «افتراق الأمة» والذي يرد فيه: «تفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة كلُّها في النار إلاّ واحدة»[13].

الربيع بن حبيب: الجامع، ص 13 رقم 41، ومسند أحمد 145/3 و102/4، وكتاب السنة لابن أبي عاصم، رقم 63، 64، 65، وسنن ابن ماجة رقم 3991، 3992، 3993، والشاطبي: الاعتصام 38/3 وما بعدها، ومستدرك الحاكم 128/1-129، والدارمي: سنن، رقم 2521، والملطي: التنبيه، 12-13، و:J.van Ess Zwischen Hadîth und Theologie, 134.

أما الفرقة الناجية حسب هذا الأثر فهم أهل السنة والجماعة. فهم الذين يحفظون الإسلام من البدع، وهم الذين يحملون الوحي والرسالة حسب اعتقادهم. ولن يكون بوسع الزنادقة والمبتدعة أن يفوزوا بتفرقة الكلمة في النهاية ذلك أنّ أهل السنة والاستقامة هم الطائفة المنصورة. جاء في القرآن الكريم: **﴿إنّ الله يدافع عن الذين آمنوا إنّ الله لا يحبّ كلَّ خوّانٍ كفور. أُذن للذين يُقاتَلون بأنهم ظُلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير﴾** (سورة الحج/ 38-39).

الخطيب البغدادي: شرف أصحاب الحديث، ص 8-10.

البدَع: الصراع ضد المُحدَثات: في مسيرة الطائفة المنصورة نحو الفوز في الدارين هناك الصراع ضد البِدَع وأهلها. وفضح المبتدعة ضروريٌّ لكي

---

(13) تتكرر الأعداد 71 و72 و73 في الأحاديث؛ من مثل ما يرد عند ابن طهمان (-779) في مشيخته مثلاً، ص70-71 رقم 18؛ I. Goldziher: Gesammelte Schriften II, 406-414، والجامع للربيع 13 رقم 41.

لا يُبعدوا الناس عن الطريق الصحيح. ذاك الطريق الذي قاد إليه رسول الله. فعن جابر بن عبد الله أنَّ رسول الله خطب فقال: «إنّ أفضل الهدي هدي محمد. وشرّ الأمور مُحْدَثاتها. وكل بدعةٍ ضلالة»[14].

البدع لابن وضاح، ص 23-24، وأبو شامة: الباعث على إنكار البدع والحوادث، ص 12، والإبانة لابن بطة، ص 312-313، رقم 148، ص 325-326 رقم 171.

وجاء عن أبي وائل شقيق بن سَلَمة (ـ 680 م) عن ابن مسعود الصحابي (ـ 4/653 م) أنّ ابن مسعود «خطّ خطاً مستقيماً وخطَّ خطوطاً عن يمينه وعن شماله فقال: خطّ رسول الله ﷺ هكذا فقال للخط المستقيم هذا سبيل الله وللخطوط التي عن يمينه وشماله: هذه سُبُلٌ متفرقة على كلّ سبيلٍ منها شيطانٌ يدعو إليه والسبيل مشترك كما قال الله تعالى: **﴿وأنّ هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه ولا تتّبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله ذلكم وصّاكم به لعلّكم تتقون﴾**» (سورة الأنعام/ 153).

البدع لابن وضّاح، ص 31، والحوادث والبدع للطرطوشي، ص 25-26، والباعث على إنكار البدع لأبي شامة، ص 12، والإبانة الكبرى لابن بطّة، ص 293-295 رقم 127-129.

° ° °

ولمفهوم «البدعة» في المنظومة العقدية السنية وظيفتان:

أولاهما: العزل والتحديد؛ فهو يضع حدوداً بين رؤية أهل السنة لأنفسهم باعتبارهم الأرثوذكسية الملتزمة للطريق القويم، وبين سائر الآخرين من «أهل

---

(14) يرد استنكار البدعة أو «الإحداث» للمرة الأولى في «صحيفة المدينة» قارن؛ R.B. Serjeant, in: BSOAS 1978, p. 23، كما يرد ذلك في المجموع الحديثي القديم المعروف بمشيخة إبراهيم بن طهمان، ص 104-106 رقم 51.

البدّع والأهواء»[15]. وبذلك يلعب هذا المفهوم دور تحديد الهوية بطريق السلب[16].

والثانية: بين الوظيفتين تقع ضمن الشعائر والعبادات باعتبار «أهل السنة» لأنفسهم السائرين على الطريق القديم القويم في هذا المجال. فكُلٌّ مَن التزم مجمل الشعائر والطقوس يظلُّ في نظر السنة ضمن إطار الإسلام الجامع، ضمن الأمة. فمن وقع خارج أهل السنة لسببٍ ما ليس من الضروريّ أنْ يكون كافراً بل هو مبتدع، وللابتداع درجاتٌ كثيرةٌ تقع تحت حدود الخروج من الأمة. فما دام المبتدع مصلّياً مثلاً فهو من الأمة وإن اختلف مع أهل السنة في كثيرٍ من الأمور الأُخرى. ذلك أنّ الصلاة والأركان الأُخرى جوامع تُبقي ملتزمها أو معتقدها ضمن دائرة الإسلام، وضمن دائرة الأمة. وعنوان كتاب أبي الحسن الأشعري يوضّح ما نقصده إذ عنوانه: «مقالات الإسلاميين واختلاف المُصَلّين»[17].

أما جانب المصطلح والمفهوم المتعلّق بالهوية، وبالتعبير عن الرؤية للذات، فهو جزءٌ من الصورة التاريخية المتعلّقة بظهور الإسلام والأمة ومسارهما في هذا العالم. وهذه الصورة التاريخية عن الذات تنقسم إلى ثلاث مراحل. المرحلة الأُولى هي العصر الذهبي للنبيّ وخلفائه الراشدين الأوائل. وتنتهي هذه

---

(15) ينسب ابن بطة في الإبانة الكبرى، 205-206 لعمرو بن قيس الملائي (- 140 هـ/ 757 م) قوله إنه إذا شوهد الفتى مع أهل السنة والجماعة فقد خُتم له بخير، وإن رئي مع أهل البدع فقد خُتم له بشر لأنّ المرء لا يتغير غالباً.

(16) يُستعمل هذا التحديد أحياناً في أوساط المعتزلة أيضاً. فتُسمّى فئةٌ معتزليةٌ لا تقول بحصر الإمامة في قريش: بدعية المعتزلة (أُصول النحل، فقرة رقم 93، 121). وقارن بالفهرست لابن النديم، 214-217؛ J. van Ess: Dirâr b. 'Amr, in: Der Islam 44 (1968), 3-4.

(17) أنظر: B. Lewis: Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam, in: Studia Islamica 1 (1953), 58-60.

المرحلة بمقتل الخليفة عثمان (644-656 م). يُروى عن أبي العالية (ـ 90 هـ/ 708-709 م) أحد مفسّري القرآن الأوائل قوله: «تعلّموا الإسلام فإذا تعلمتموه فلا ترغبوا عنه. وعليكم بالصراط المستقيم فإنه الإسلام. ولا تحرفوا الصراط شمالاً ولا يميناً. وعليكم بسنة نبيكم والذي كان عليه أصحابه قبل أن يقتلوا صاحبهم ومِن قبل أن يفعلوا الذي فعلوا...».

ابن وضّاح القرطبي: البدع، ص 32، وابن بطّة: الإبانة الكبرى، ص 299-300 رقم 136، 338 رقم 202، وعبد الرزاق: المصنَّف IX، ص 367 رقم 20758.

أدّى مقتل الخليفة الثالث عثمان إلى اندلاع «الفتنة الكبرى»، وانقسام كلمة المسلمين. وظهرت نتيجة ذلك في نظر رجالات أهل السنة أربع فِرَقٍ مبتدعةٍ، ما لبثت أن تشرذمت من الداخل وولّدت كلَّ البدع الأُخرى التي حفل بها تاريخ المرحلة الثانية من مراحل حياة الأمة: **الخوارج**، الذين غادروا جماعة المسلمين، وكفّروا قيادتها السياسية. **والرافضة** الذين تبرأوا من الخلفاء الراشدين الأوائل ورفضوهم. **والقَدَرية** الذين نفوا أقدار الله وأنكروها. **والمُرجئة** الذين أخرجوا الأعمال من الإيمان. في هذه المرحلة التي شاعت فيها الفتن والمِحَنُ بدأ تميُّز أهل السنة وتمايزهم باعتبارهم في نظر أنفسهم الفرقة الخامسة الناجية[18]. يقول الصحابي حُذيفة بن اليمان (ـ 36 هـ/656 م): «كان الناس

(18) يبدو أنّ صاحبَي فكرة البدع الأربع الرئيسية هما: عبد الله بن المبارك (-797) ويوسف بن أسباط (-810)؛ أنظر: كتاب الحوادث والبدع للطرطوشي، 27-28، وابن بطّة: الإبانة الكبرى، 376-386 رقم 276-278، وابن أبي عاصم: السنة، 463/2؛ وابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص 29. ويضيف ابن الجوزي فرقتين أصليتين أخريين: الجهمية والجبرية. ثم تُقَسَّمُ الفرق الست كلٌّ منها إلى اثنتي عشرة للوصول إلى العدد 72 الوارد في الأثر المشهور. أما مؤلف «أصول النِحَل» فيحاول وضع تصوُّرٍ آخر لخريطة الفِرَق. فالفرق الأصلية عنده خمس (ص 9-21). وربما كان المقصود بهذا التصور معارضة التصور السني إذ إن الفرقة الخامسة عند السنة هي الناجية.

يسألون رسولَ الله ﷺ عن الخير وكنتُ أسألُهُ عن الشرّ مخافةَ أن يُدركني! فقلتُ: يا رسولَ الله! إنّا كنّا في جاهليةٍ وشرٍّ فجاءنا الله بهذا الخير: فهل بعد هذا الخير من شرّ؟ قال: نعم! قلت: وهل بعد ذلك الشرّ من خير؟ قال: نعم! وفيه دَخَنٌ. قلتُ: وما دَخَنُهُ؟ قال: قومٌ يهدون بغير هدْيي نَعرفُ منهم وتُنكر. قلتُ: فهل بعد ذلك الخير من شَرّ؟ قال: نعم! دُعاةٌ على أبواب جهنَّم مَنْ أجابهم إليها قَذفوهُ فيها! قلتُ: يا رسولَ الله! صِفْهُم لنا! قال: هم من جِلْدتنا ويتكلَّمون بألسنتنا! قلتُ: فما تأمُرُني إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعةَ المسلمين وإمامهم! قلتُ: فإن لم يكن لهم جماعةٌ ولا إمام؟! قال: فاعتزِلْ تلك الفِرقَ كلّها ولو أن تَعَضّ بأصل شجرةٍ حتّى يُدركَكَ الموتُ وأنت على ذلك».

البخاري: الجامع الصحيح 372/4، والبدع لابن وضّاح، ص 33-34، والمسند لأحمد بن حنبل 386/5، وأبو نعيم: حلية الأولياء 271/1-272، والحاكم: المستدرك 432/4-433، وابن الجوزي: تلبيس إبليس، المقدّمة 12.

لكنّ «البدعة» ليست مفهوماً اصطنعه أهل السنة لأنفسهم بل كان موجوداً في بيئات القرنين الأول والثاني، وأدخله السنّيون في منظومتهم. وعلى أعتاب القرن الثاني الهجري يختلف معناه باختلاف السياق بثلاثة أشكال: فقد يكون معناه ما هو مخالفٌ للمتعارَف عليه من الأخلاق والعادات، وقد يكون معناه ما هو مخالفٌ للعُرف الديني، وقد يكون معناه ما هو مضادٌّ لسنّة رسول الله.

قارن برسائل عبد الحميد الكاتب، ص 209 رقم 16، وفان أس: كتاب الإرجاء، ص 21، والشرح ص 25-26، والبدع لابن وضّاح، ص 30-31، والإبانة الكبرى لابن بطّة، ص 321-322، وسيرة عمر بن عبد العزيز لابن الجوزي، ص 67.

ويظهر المعنى الثالث للبدعة ـ كمُضادّ لسنة النبي ـ بوضوح في الرسائل

المنسوبة للخليفة الأُموي عمر بن عبد العزيز (717-720 م)؛ لكنّ الباحثين مختلفون في صحة نسبة تلك الرسائل للخليفة المذكور[19].

* * *

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: تلخُصُ الفرقة الناجية رؤيتها لنفسها، ودورها في هذا العالم بمبدأ: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وهذا ثابتٌ في القرآن الكريم: ﴿**كنتم خير أمةٍ أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾ (سورة آل عمران/ 110). وفيه: ﴿**الذين إنْ مكّناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونَهَوا عن المنكر**﴾ (سورة الحج/ 41)[20]. إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الإسلام ذاته؛ فقد جاء في القرآن الكريم:؛ ﴿**الذين يتّبعون الرسول النبي الأمّيّ الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر...**﴾ (سورة الأعراف/ 157). ثم إنّ القرآن يُنذر بمعاقبة أولئك الذين لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر: ﴿**فلمّا نسوا ما ذُكّروا به أنجينا الذين ينهَون عن السوء وأخذْنا الذين ظلموا بعذابٍ**

---

(19) جاء في رسالة للخليفة عمر بن عبد العزيز (717-720) إلى أحد ولاته تحذيرٌ من البدع، ودعوة للتمسك بكتاب الله وسنة رسوله؛ أنظر: الحوادث والبدع لابن وضاح القرطبي، ص 30-31، والإبانة الكبرى لابن بطّة، 321-322، J. van Ess: Anfänge muslimischer Theologie, 121-123 حيث يورد فان أس رسائل أخرى لعمر بن عبد العزيز تدعو للتمسك بالسنة. وقارن بـ H.A.R. Gibb: The Fiscal Rescript, 8.

(20) أقدم رسالة معروفة في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» هي لأبي بكر الخلاّل (-923). ويورد الخلاّل في الرسالة أقوالاً في الأمر بالمعروف لأحمد بن حنبل (-855) وردت في الجامع لأحمد بن حنبل في فصل خاص (H. Laoust: Les premières professions de foi Hanbalites, 18-22) ويذكر صاحب الفهرست (ص 237) رسالة في الأمر بالمعروف لابن أبي الدنيا. ثم إن الحنبلي أبا يعلى (-1065) يخصص باباً في المعتمد (ص 194-198) للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بئيسٍ بما كانوا يَفسقُون﴾ (سورة الأعراف/ 164)[21]. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ على كلّ مسلم ومسلمة؛ جاء في القرآن: **﴿والمؤمنون والمؤمناتُ بعضُهم أَولياء بعضٍ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاةَ ويؤتونَ الزكاةَ ويطيعون الله ورسوله. أولئك سيرحمهم الله. إنّ الله عزيزٌ حكيم﴾** (سورة التوبة/ 72).

> قارن بمقاتل بن سليمان: الأشباه والنظائر، ص 113-115، وأبو عُبيد القاسم بن سلاّم: كتاب الناسخ والمنسوخ، ص 101، وأبو يعلى: المعتمد، ص 194-195، والغزالي: إحياء علوم الدين 269/2-274، والملطي: التنبيه، ص 37، والجويني: غياث الأُمم، ص 176-177، وابن تيمية: الأمر بالمعروف، ص 9-13، والشوكاني: الأمر بالمعروف 52/1-54.

إنّ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الذي يواجه المسلمون به العالَم، وهوالذي يسوِّغُ الجهاد. كما أنه هو دعامةُ النظام الإسلامي في الداخل. وما دام هذا المبدأ بهذه الأهمية فإنه لا تبقى وراءه حبةُ خردلٍ من إيمان. فمن تركه فقد غادر الإسلامَ كلَّه.

> قارن بابن بطّة: الإبانة الكبرى، 212-213 رقم 54، والغزالي: الإحياء 270/2-272، وابن تيمية: الأمر بالمعروف، ص 15-17، 18، 26-28.

ولقد جرت نقاشاتٌ مستفيضةٌ حول من يملك حقَّ وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فكان هناك مَنْ حصر هذا الحق بالسلطات السياسية. وكان هناك مَنْ قصره على العلماء. لكنّ الرأي السائد ضمن أهل

---

(21) يضاف إلى ذلك الأثر عن ابن مسعود في سنن أبي داود 216/2 الذي جاء فيه أن الفساد بدأ عند بني إسرائيل عندما صاروا لا يتناهون عن منكرٍ فعلوه.

السنة أنه حقٌّ لكلِّ مسلم وواجبٌ عليه استناداً إلى قوله تعالى: ﴿**المؤمنون والمؤمنات بعضُهم أولياءُ بعضٍ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ (سورة التوبة/ 72). وتوجد في المصادر شذرات وآثارٌ حول الصراعات التي دارت تجاه تلك المسألة المهمة. من ذلك القصة التي ترد عن المأمون الخليفة العباسي المعروف (813-833 م) في كتاب إحياء علوم الدين للغزالي (-1111 م). فقد استدعى المأمون رجلاً إلى حضرته بلغه أنه كان يأخذ لنفسه حقّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. واحتجَّ عليه بالآية القرآنية: ﴿**الذين إن مكّنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر**﴾. والتمكين في نظر المأمون يعني السلطة السياسية أو الخلافة التي تنوبُ عن المسلمين في القيام بهذا الواجب. لكنّ الرجل استطاع أن يستشهد بالآية الأخرى القائلة: ﴿**المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياءُ بعضٍ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾. وتمضي القصةُ قائلةً إنّ المأمون أظهر اقتناعاً بحجة الرجل! لكنّ المسألة ما انتهت بهذه السهولة التي تُشعِرُ بها القصة. فالمعروف أنّ المأمون هو المسؤول عن امتحان عقائد الناس فيما عُرف بالمحنة، وما كان ليسلِّم بحريات الناس في الاعتقاد فكيف بالسياسة والاجتماع؟!

الغزالي: إحياء علوم الدين 278/2-279.

وهناك جدلٌ بين اثنين من العلماء حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشير إلى ذلك الصراع الذي كان. فقد سأل عبد الواحد بن زيد(-177/ 793 م) الحسن البصريّ (-728/110 م) عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أفريضةٌ هو؟ فقال: «لا يا بنيّ! كان فريضةً على بني إسرائيل فرحِم الله هذه الأمّة وضَعْفَهم فجعله عليهم نافلة!» لكنْ هناك روايةٌ أُخرى عن الحسن البصريّ نفسه تجعل من كلمة الحقّ أمام الجائر واجباً لا يجوز التنازُلُ عنه!

الخلاَّل: الأمر بالمعروف، ص 86، والسالمي: حاشية الجامع الصحيح 291/2.

لكنْ يبدو أنه من ناحيةٍ أُخرى كان هناك بين العلماء مَنْ رأى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو حقُّ العلماء وواجبهم لأنهم هم الذين يعرفون. فعن إبراهيم بن موسى (-844/230 م) أنه سُئل: مَن الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر؟ قال: نحن هم! نقول: قال رسول الله ﷺ افعلوا كذا، وقال رسولُ الله ﷺ لا تفعلوا كذا[22].

الخطيب البغدادي: شرف أصحاب الحديث، ص 46 رقم 91.

ومع نظم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن المنظومة السنّية جرت إعادة تأويله وترتيبه. جاء في حديثٍ مشهورٍ مرفوعٍ إلى النبي: «مَنْ رأى منكم منكراً فليغيّره بيّده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقَلبِه وذلك أضعفُ الإيمان». «ليس وراء ذلك من الإيمان حبّة خَردل».

قارن بالخلاَّل: الأمر بالمعروف، ص 89-90 والإبانة الكبرى لابن بطّة، ص 212-213 رقم 54، وصحيح مسلم50/1، وسنن أبي داود 58/1، وسنن الترمذي 26/2, والمعتمد لأبي يعلى، ص 194-195، وإحياء علوم الدين للغزالي 277/2، والأمر بالمعروف لابن تيمية، ص 18.

أما الدرجة الثالثة والأخيرة وهي الاحتجاج القلبي فإنها تُعتبر بمثابة الأمر البديهي للمؤمن ولذا اعتُبِرت الحدَّ الأُدنى الذي لا يجوزُ أن ينقصَ الإيمان عنه. وكذا الدرجة الثانية (الاحتجاج اللساني) فإنّها مُباحةٌ بل مندوبةٌ بالنسبة لكلّ مؤْمن. وهي من الأهمية بحيث يمكن أن يترتب عليها بلوغ منزلة الشهادة. جاء في الأثر عن النبي: «أفضل الجهاد كلمةُ حقٍّ عند سلطانٍ جائر». إذ يمكن

(22) الخلال: الأمر بالمعروف، 105 رقم 53، وابن تيمية: الأمر بالمعروف، 15-16. ثم بدأ الاشتراك مع الدولة في ذلك؛ قارن بالغزالي: إحياء 289/2-292.

لتلك المواجهة أن تؤدّي لمقتل القائل فإنْ حدث ذلك فهو استشهادٌ في سبيل الحقّ.

المعتمد لأبي يعلى، ص 197 رقم 359، وإحياء علوم الدين للغزالي 273/2، السالمي: حاشية الجامع الصحيح 290/2-291.

وتأتي الدرجة الأولى أو العليا وهي مقاومة المنكر باليد، أو إنفاذ المعروف بهذه الطريقة. وهي في الإسلام السني خاصّةٌ في معظم الحالات بالحاكم نفسه، الذي يمكن أن يقوم بها بنفسه؛ لكنْ يمكن له أيضاً أن يُنيبَ موظّفاً عنه في تأدية ذلك هو المحتسب. لكنّ المساحة المتروكة لأفراد المؤمنين غير المكلّفين من جانب الحاكم محدودةٌ أو ضئيلة. فهو يستطيع مثلاً أن يُريق الخمر من زقٍ أو باطيةٍ أو كأسٍ؛ وهو يستطيع أن يكسرَ الكأْسَ إن لم يكن نفيساً مرتفع القيمة! بل إنّ الغزالي يبيح للفرد المؤمن في بعض الحالات أن يقوم بدور محطِّم الصُوَر والترقيشات والتزيينات غير المشروعة[23].

انظر: الخلاّل: الأمر بالمعروف، ص 134-135 رقم 110-112، وأبو يعلى: المعتمد، ص 195 رقم 352،

---

(23) ليس هناك اتفاق على الفترة التي بدأ فيها تحريم الصور والتصوير في الإسلام الأول. أنظر: Vasiliev: The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II A. D. 721. Dumbarton Oaks Papers 9/10 (1956); R. Paret; Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots, 158-179; G. D. R. King: Islam Iconoclasm and the Declaration of Doctrine, 267-277. وتتضمن كتب ورسائل الحسبة عادةً توجيهات للمحتسب بكشر الصور وحك الرسوم الجدارية. ويرد ذلك في أقدم الرسائل في الحسبة: رسالة الإمام الزيدي الناصر الأطروش (-304/917 م)؛ أنظر: R. B. Serjeant: A Zaydi Manuel of Hisba of the 3rd Century H. وأنظر أيضاً: L. Bercher: L'Obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal selon al-Ghazzali, in: Institut de Belles Lettres Arabes 18 (1955), 53-91, 313-321.

وإحياء علوم الدين للغزالي 279/2، 277، 290-291.

على أنّ الغزالي يبدو مُبالغاً في حماسته لضرب المنكر في هذا الصدد إذ إنّ العلماء الآخرين يُظهرون حساسيةً شديدةً وحرصاً واضحاً عند الاضطرار لإنفاذ ذلك المبدأ. فليس مسموحاً للناهي عن المنكر أن يتجسس على الناس، أو أن يتسلل إلى منزلٍ، أو أن يفتّش تحت الثياب أو يكشف أغطية الأوعية والأدوات، أو يستعمل الحيلة والعنف في الوصول لكشف المنكر وفضْحه. كما أنّ السِباب ليس مشروعاً في هذا الشأن. وتشير روايةٌ عن أحمد بن حنبل(-855م) وتلامذته إلى الحدود التي لا ينبغي تخطّيها، والصِيَغ التي ينبغي استعمالُها: «... سُئل أبو عبد الله عن الأمر فقال: كان أصحاب عبد الله يقولون مهلاً، رحمكم الله، مهلاً».

انظر؛ الخلاّل: الأمر بالمعروف، ص 97 رقم 35، 96-98 رقم 32-38، 136-139 رقم 113-121، والغزالي: إحياء 77/2، 285-287، 289، 290، وابن تيمية: الأمر بالمعروف، ص 17، 29-31، وأبو يعلى: المعتمد، ص 196-197 رقم 354-355.

إنّ المقصود بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يجلب نفعاً لجماعة المؤمنين، ويجنّبها الأسوأ لذا لا يصحُّ أن يؤدّي إلى عكس المقصود منه. ومن هنا لا يجوز أن يحدث تصرفٌ يؤدي إلى ثورةٍ أو انقسامٍ أو شرذمة. لذا ليس من الجائز الثورة على الحاكم الجائر ما دام ملتزماً بمبادىء الإسلام الأساسية.

انظر؛ الملطي: التنبيه، ص 15، والخلاّل: الأمر بالمعروف، ص 93-94 رقم 25-28، والغزالي: الإحياء 277/2، 280، 287، 292.

فالفتنة (= الحرب الأهلية) هي أفظع ما يمكن أن يحدث لجماعة المسلمين. وهناك أحاديث وآثارٌ كثيرةٌ تحذّر من شقّ عصا الطاعة أو تقسيم

كلمة الجماعة. من تلك الآثار الأثر القائل: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر. فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلاّ مات ميتةً جاهليةً».

انظر؛ البخاري: الجامع الصحيح 385/4، ومسند أحمد 344/5، وسنن الدارمي 158/2، والإبانة الكبرى لابن بطّة، ص 270-277، 281-304، وابن تيمية: خلاف الأمة؛ في مجموعة الرسائل المنيرية 117/3، وابن الجوزي: تلبيس إبليس، المقدمة، ص 13: «وقد وضعت هذا الكتاب محذّراً من الفتنة».

أما «المعروف» فالمعنيّ به في المجتمع القَبلي أعراف-القبيلة الملزمة. ويرى R.B. Serjeant أنّ «صحيفة المدينة» التي يُنْسبُ وضعها إلى النبي هي وثيقة من هذا النوع.

s.R.B. Serjeant: The Sunnah Djâmia, BSOAS 1978, p. 2, 6-7, 16-17.

السلطة: لا حُكم إلاّ لله: تقع المسؤولية الرئيسية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام السنّي على عاتق السلطة السياسية. وقد انقسم المسلمون منذ القرن الثاني الهجري تقريباً فيما يتعلق بمسألة السلطة إلى تيارين رئيسيين؛ يقول أحدهما بطبيعةٍ كارزماتيةٍ للسلطان أو الإمام. وهو التيار الشيعي؛ بينما يرى التيار الآخر ـ وهم المعتزلة وأهل السنة أنّ الإمامة هي نتاج عقدٍ اجتماعي. فالنبي حسب اعتقاد هؤلاء أو صورتهم التاريخية لم يعيّن خلفاً له، بل ترك الأمر للجماعة الإسلامية فليس هناك تكليفٌ إلهيٌّ فيما يتصل بهذا الأمر. ونجد أول صياغةٍ منتظمةٍ لهذا الرأي في عملٍ تاريخيٍّ معتزليٍّ مبكّرٍ اسمه «أصول النِحَل» الذي جاء فيه: «المعتزلة كلّها صنفان: صنف أوجبوا الإمامة... وصنفٌ أنكروا وجوب الإمامة وزعموا أنّ للمسلمين أن يقيموا إماماً ولهم أن لا يقيموه. وليس أحد الأمرين بأولى من الآخر... وزعموا أنّ الذي يجب على الناس أن يعلموا ما يلزمهم من الفرائض كل إنسانٍ في خاصّة نفسه. فإذا حدث

أمرٌ يحتاجون فيه إلى حضور حاكمٍ مثل قطع يد السارق وجلد الزاني وجهاد العدوّ نظروا إلى رجلٍ من خيارهم فيُقيموه لذلك. فإذا انقضى ذلك الغرض زال حكمه ولم يكن إليه من الأمر شيءٌ وإنما هو رجلٌ من المسلمين... وأصلهم في هذا أنّ النبيّ ﷺ توفّي ولم ينصب للناس إماماً. قالوا: فلو كانت الإمامة من عقد الدين كان النبي ﷺ قد نصّب للناس إماماً ونصّ عليها كما نصّ على القبلة والصلاة والزكاة (وقارن بالتمهيد للباقلاني، ص 165). وزعموا أن **حكم الإسلام** مخالفٌ لسائر حكم الأمم في إقامة الملوك واتخاذ الممالك لأن النبي ﷺ لم يكن ملكاً ولم يملّك على أمته أحداً. قالوا: والمُلك يدعو إلى الغلبة والاستئثار. وفي الغلبة والاستئثار فساد الدين وإبطال أحكامه والرضا بأحكام الملوك المخالفة لحُكم الكتاب والسنّة. قالوا: وخلْع المَلك عند وقوع الأحداث منه موجب لاختلاف الأمة وانتشار الكلمة وسفك الدم وتعطيل الأحكام...».

قارن بأصول النحل، ص49-50. ويذهب أبو بكر الأصمّ المذهب نفسه؛ قارن بالأشعري: مقالات الإسلاميين 149/2، والبغدادي: أصول الدين، ص 271، والفرق بين الفرق، ص 150، والماوردي: الأحكام السلطانية، ص 3، و J. van Ess, in: REI 67 (1979), 21-23.

إنّ هذه الحجج التي تُستخدم لإضعاف فكرة ضرورة السلطة وارتباطها بالإسلام؛ قادتْ عند أهل السنة إلى نتائج مختلفة[24]. فالسلطة (= الإمامة) عند أهل السنة صارت ضروريةً أو واجبةً بسبب الإجماع عليها. ثم إنّ طاعة الإمام المتفرعة على ضرورة السلطة اكتسبت طابعاً شبه ديني.

قارن بتاريخ الطبري 1829/1، 1735/2، والماوردي: الأحكام السلطانية، ص3-4، وابن جماعة: تحرير

---

(24) انظر عن التطورات الفكرية والسياسية التي بلورت نظرية الخلافة السنّية: H. Laoust: La Pensée et l'action politiques d'al-Mâwardi. REI 36 (1968), 12-92.

الأحكام، 48-49، ومختصر في فضل الجهاد، ص 101-105، و-McCarthy: The Theology of al
Ashᵉari, 250 Nr. 45.

ه وهناك عبارةٌ منسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب(656-661 م) حين واجهته المحكّمة الأولى بصرخة: لا حكم إلاّ لله! فأجاب: كلمة حقٍ يُرادُ بها باطل. لا بدّ للناس من أميرٍ، يقاتل العدوّ، ويقسم الفيء، ويأخذ للضعيف من القوي[25].

قارن بعبد الرزاق الصنعاني: المصنَّف 149/10-150، والمبرّد: الكامل 206/3، وشرح نهج البلاغة 307/2. وهناك روايةٌ أخرى لقول الإمام عليٍّ في أُصول الدين لعبد القاهر البغدادي، ص 332-333؛ وآنظر:
H.Laoust: La Classification dans le Farq, 31.

وهناك عبارةٌ تُنْسَبُ للخليفة الثالث عثمان بن عفّان نصّها: «إنّ الله لَيَزَعُ بالسلطان ما لا يَزَعُ بالقرآن».

قارن بالجويني: غياث الأمم، ص 17.

ويبلغ التأكيد على ضرورة السلطان الذروة في أثرٍ مرفوعٍ إلى النبيّ جاء فيه: «.. ولا يحلُّ لثلاثة نفرٍ يكونون بأرض فلاةٍ إلاّ أمّروا عليهم أحدهم..».

مسند أحمد بن حنبل 176/2-177.

وفي النظرية السياسية السنية، يمثل الخليفة المصدر الوحيد لشرعية الحكم والتفويض. ولذا فإنه الرمز لشرعية الوجود الاجتماعي الإسلامي، ووحدة المسلمين، ووحدة الدار التي يعيشون فيها.

---

(25) هناك أثر في الكافي للكليني 1/ 180 يذكر أنه لو لم يبق على وجه الأرض غير رجلين لكان أحدهما الإمام.

انظر؛ الغزالي: فضائح الباطنية، باب رقم 9، وزبدة كشف الممالك لابن شاهين الظاهري، ص 89.

- والخليفة شأنه في العلم مثل شأن العلماء؛ لذا يستطيع إذا تأهل لذلك أن يمارس الاجتهاد مثلهم تماماً في استنباط الأحكام بطرائق أصول الفقه المتعارف عليها. لكنّه لا يملك حق التشريع[26]. وهو يستطيع استخدام سلطته في حراسة الدين، وسياسة الدنيا. ويعني هذا أنه من ضمن صلاحياته اتخّاذ القرارات بالحرب والسلم، وإدارة الأموال العامة، وتعيين الولاة والموظفين وعزلهم.

أنظر؛ الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 3، وابن المقفّع: رسالة في الصحابة، فقرة رقم 17، وتحرير الأحكام لابن جماعة، ص 48.

إن الوصول إلى السلطة العادلة الشرعية عند أهل السنة ليس من صنع مصطفين مهديين؛ بل هو نتاج المسؤولية المشتركة لجماعة المسلمين.

* * *

III ـ العقيدة القادرية: انتصار أهل السنة:

مع بدايات القرن الحادي عشر الميلادي كان الوعي السنّي بالذات، والإحساس بالمسؤولية عن الإسلام والأمة قد استتبّ. في هذه الفترة بالذات سأل الباقلاني (-1014 م) نفسه سؤالاً افتراضياً عن الوضع فيما لو استولت فئةٌ على الأمور، واعتبرت أنه من حقّها ما دامت مسيطرةً أن تحدّد مصائر الخلافة. على ذلك يجيب الباقلاني نفسه: «وقد قام الدليل على أنّنا أهل الحقّ(...) دون المعتزلة والنجارية وغيرهم من الفِرَق المنسوبة إلى الأمة. فإن تمكنا من ذلك

---

(26) جاء في البيان العقدي للخليفة القادر بالله (991-1031 م) أن جبريل تلقّى القرآن من المولى عزَّ وجلَّ فبلّغه للنبي، وبلّغه النبيُّ لأصحابه، وبلّغه أصحابه للأمة؛ ابن الجوزي: المنتظم 110/8.

حملناهم على الانقياد لمن نعقد له. فإن دفعونا عنه وعقدوا لبعض موافقيهم فليس له إمامة ثابتة ولا طاعة واجبة وكنّا نحن في دار قهرٍ وغلبة (...) وإن انحاز أهل الحقّ إلى فئةٍ ونصبوا حرباً وراية وعقدوا لرجلٍ منهم؛ كان هو الإمام دون غيره من أهل الضلال...»[27].

أنظر: الباقلاني: كتاب التمهيد؛ ص 181.

في الوقت نفسه جمع الخليفة القادر بالله (991-1031 م) كلَّ الجماعات السنّية تحت راية الاعتقاد القادري القائل إنّ الخلافة هي سنّيةٌ منذ نشأت ولذلك فهي شرعية. وينهي بيانه العقَدي بالعبارة التالية: «هذا قول أهل السنّة والجماعة الذي من تمسَّكَ به كان على الحقّ المبين، وعلى منهاج الدين والطريق الواضح، ورجي به النجاة من النار ودخول الجنة إن شاء الله...».

أنظر؛ ابن الجوزي: المنتظم 111/8.

(27) يذكر أبو منصور عبد القاهر البغدادي (-1037 م) في «أصول الدين» و«الفرق بين الفرق» المجموعات التي كانت تُعتبر سنية في عهد الخليفة القادر: المتكلمون، والفقهاء، والمحدثون، واللغويون، وأصحاب المعاجم، وعلماء القرآن، والصوفية، والمرابطون، والعامة. وترد أحياناً قوائم أسماء ضمن تلك الجماعات. وأنظر: H. Laoust: La Classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdadi, in: REI 29 (1961), 47-50.

المصادر

- **الاعتصام** لإبراهيم بن موسى الشاطبي. 1 -2، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة حوالي 1955.
- **الإبانة** عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة لابن بطة العكبري. 1-2، تحقيق رضا بن نعسان معطي، الرياض 1988/1409.
- **أخلاق العلماء** لأبي بكر الآجرّي. تحقيق حسين خطاب، فاروق حمادة، دمشق 1972/1392.
- **الأحكام السلطانية** لأبي الحسن الماوردي. تحقيق مقس انغر (Max Enger)، بون 1853.
- **إحياء علوم الدين** للإمام الغزالي. 1-4، المطبعة الأميرية، القاهرة 1289.
- **أسد الغابة** في معرفة الصحابة لعز الدين بن الأثير. 1-5، طبعة تهران.
- **الأشباه والنظائر** في القرآن الكريم لمقاتل بن سليمان البلخي. تحقيق عبد الله محمود شحاته، القاهرة 1975/1395.
- **أصول الدين** لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي. طبعة إستانبول 1928/1346.
- **أصول النحل** J. van Ess: Frühe Muctazilitische Haeresiographie, Part 1. Beirut 1971.

- **إعجاز القرآن** للباقلاني. تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف بدون تاريخ.
- **أمثال الحديث** لابن خلاّد الرامهرمزي. طبعة بمبي، الدار السلفية 1404/ 1983.
- **الأمثال من الكتاب والسنة** للحكيم الترمذي. تحقيق علي محمّد البجاوي، القاهرة، مطبعة نهضة، بدون تاريخ.
- **الأمر بالمعروف** والنهي عن المنكر لابن تيميّة. تحقيق صلاح الدين المنجّد، بيروت 1976/1396.
- **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** لأبي بكر الخلاّل. تحقيق عبد القادر أحمد عطا، القاهرة 1975/1395.
- **الأمر بالمعروف للشوكاني**، انظر: مجموعة الرسائل المنيرية.
- **كتاب الأمّ** للإمام الشافعي. 1-7، بولاق 1321 هـ.
- **الإنصاف** فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلاني. تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة 1950/1369.
- **أنوار التنزيل** وأسرار التأويل للبيضاوي. 1-2، طبعة إستانبول 1296.
- **البدع** والنهي عنها لابن وضاح القرطبي. تحقيق محمد أحمد دهمان، دمشق 1980/1400.
- **تثبيت دلائل النبوّة** للقاضي عبد الجبّار الهمذاني. 1-2، تحقيق عبد الكريم عثمان، بيروت 1966/1386.
- **تفسير مجاهد** لأبي الحجاج مجاهد بن جبر. 1-2، تحقيق عبد الرحمان السورتي، إسلام آباد، بدون تاريخ، منشورات دار الكتب العلمية ببيروت.
- **تلبيس إبليس** لابن الجوزي. تحقيق خير الدين علي، بيروت بدون تاريخ.

- **التمهيد** في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة للباقلاني. تحقيق محمود الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة 1366 /1947.
- **التنبيه والردّ** على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين الملطي الشافعي. تحقيق محمد زاهد الكوثري، بغداد 1388/1968.
- **جامع بيان العلم** وفضله لأبي عمر يوسف بن عبد البرّ. 1-2، تحقيق عبد الرحمان محمد عثمان، المدينة المنوّرة 1388/1968.
- **الجامع الصحيح** للربيع بن حبيب الفراهيدي الأزدي. طبعة القاهرة حوالي 1982.
- **الجواب الصحيح** لمن بدّل دين المسيح لابن تيميّة A Muslim Theologians Response to Christianity. Transl. by Thomas F. Michel. New York 1984.
- **حاشية الجامع الصحيح** لعبد الله بن حميد السالمي. 1-2، القاهرة 1908.
- **الحسبة في الإسلام** لابن تيمّية. نشر قصّي محبّ الدين الخطيب، القاهرة 1387/1967.
- **الباعث على إنكار البدع** والحوادث لأبي شامة. تحقيق عثمان أحمد عنبر 1398/1978.
- **حلية الأولياء** وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الإصفهاني. 1-10، بيروت 1387/1967.
- **الحوادث والبدع** لأبي بكر محمد بن الوليد الطرطوشي. تحقيق محمد الطالبي، تونس 1959.
- **دلائل النبوة** لأبي نعيم الإصفهاني. 1، تحقيق عبد البر عباس، محمد رواس قلعه جي، حلب 1390/1970.

- **دلائل النبوّة** لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي. 1، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة 1970/1389.

- **الردّ على الجهميّة** لابن تيميّة. تحقيق عبد الرحمان عميرة، الرياض 1977.

- **رسالة إلى السلطان الملك الناصر** في شأن التتار أرسلها شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيميّة. تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت 1976.

- **الرسالة** للإمام الشافعي. تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة 1939/1358.

- **رسائل عبد الحميد الكاتب** = عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى مٰن رسائله ورسائل سالم أبي العلاء. دراسة وإعداد إحسان عبآس، عمّان 1988.

- **زبدة كشف الممالك** وبيان الطرق والمسالك لخليل بن شاهين الظاهري. تحقيق بولس راويس (Paul Ravaisse). باريس 1894.

- **سنن ابن ماجة**. 1-2، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة 1952/1372.

- **سنن الترمذي**. 1-2، القاهرة 1292.

- **سنن الدارمي**. 1-2، تحقيق عبد الله هاشم يماني المدني، المدينة المنورة 1966/1386.

- **سيرة عمر بن عبد العزيز** لابن الجوزي. تحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة 1331.

- **السنة** لأبي بكر عمرو بن أبي عاصم. 1-2، المكتب الإسلامي ببيروت 1980/1400.

- **السيرة النبوية** لابن هشام 1-4، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشلبي، القاهرة 1936/1375.

- **السيرة النبوية** للنووي. تحقيق عبد الرؤوف علي، بسام عبد الوهاب الجابي، دمشق 1980/1400.

- **شرح نهّج البلاغة** لابن أبي الحديد. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1385-1387/ 1966-1967.

- **شرف أصحاب الحديث** للخطيب البغدادي. تحقيق محمد سعيد خطيب أوغلي، أنقرة 1971.

- **صحيح البخاري** = Recueil des traditions Mahométanes par el-Bukhâri. 1-4, publié par M.L. Krehl, Leyde 1862-1908.

- **صحيح مسلم**، 1-8، القاهرة 1334.

- **صحيفة همام بن منبّه** تحقيق محمد حميد الله. باريس 1960.

- **فضائح الباطنيّة** لأبي حامد الغزالي. تحقيق عبد الرحمان بدوي، القاهرة 1964/1383.

- **الفقيه والمتفقّه** للخطيب البغدادي، 1-2، تحقيق إسماعيل الأنصاري، بيروت 1975.

- **الفهرست** لابن النديم. تحقيق رضا تجدّد، طهران 1971/1391.

- **الكاشف** في معرفة من له رواية في الكتب الستة للإمام الذهبي، 1-3، تحقيق عزّت علي عيد عطية، موسى محمد علي الموشي، القاهرة /1972 1392.

- **غياث الأمم** في التياث الظلم للإمام الجويني. تحقيق فؤاد عبد المنعم، مصطفى حلمي، الإسكندرية 1979.

- **الكافي** لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي، 1-7، تحقيق علي أكبر غفاري، طهران 1379.

- **الكامل في ضعفاء الرجال** لأبي أحمد ابن عديّ. المقدّمة، تحقيق صبحي البدري السامرائي، بغداد 1977.
- **كتاب الإرجاء**، انظر: ...Ess, J. van: Das Kitâb
- **مجموع فتاوى** شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة. الطبعة تحت إشراف الملك فيصل آل سعود، مكة المكرمة ـ رياض، بدون تاريخ.
- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، 1-6، المكتبة الإسلاميّة 1969/1389.
- **المسند من مسائل** أبي عبد الله أحمد بن حنبل لأبي بكر الخلاّل. تحقيق ضياء الدين أحمد، بنغلاديش 1975.
- **المستدرك** على الصحيحين للحاكم النيسابوري، 1-4، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، بدون تاريخ.
- **مشيخة ابن طهمان**. تحقيق محمد طاهر مالك، دمشق 1983/1403.
- **المصنّف** لعبد الرزاق بن همام الصنعاني، 1-11، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي، بيروت 1970/1390.
- **المعتمد** في أصول الدين للقاضي أبي يعلى. تحقيق وديع حدّاد، بيروت 1984.
- **المعرفة والتاريخ** ليعقوب بن سفيان الفسوي (البسوي)، 1-3، تحقيق أكرم ضياء العمري، بغداد 1394-1396/ 1974-1976.
- **معرفة السنن والآثار** لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، 1، تحقيق السيّد أحمد صقر، القاهرة 1969/1389.
- **مجموعة الرسائل المنيرية**، 1-4، إدارة الطباعة المنيرية ببيروت، حوالي 1981.
- **مختصر في فضل الجهاد** لبدر الدين ابن جماعة. تحقيق أسامة ناصر النقشبندي، بغداد 1983.

- **مقالات الإسلاميين** واختلاف المصلّين للإمام أبي الحسن الأشعري، 1-2، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة 1969/1389.
- **المنتظم** في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي. طبعة حيدر آباد 1359.
- **الناسخ والمنسوخ** في القرآن الكريم لأبي عبيد القاسم بن سلام. تحقيق جون بيرتن (John Burton)، 1987.
- **نهاية الإقدام** في علم الكلام للشهرستاني. تحقيق ألفرد جيوم (Alfred Guillaume)، بغداد، بدون تاريخ.
- **الموطأ** للإمام مالك بن أنس، 1-2، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة 1951/1370.

المراجع غير العربية

- **al-Azami, M.M.:** On Schachts Origins of Muhammadan Jurisprudence. Riyadh 1405/1985.
- **Berchem, Max van:** Matériaux pour un Corpus Inscriptiorum Arabicorum. Part II, Jerusalem, Haram. Le Caire 1925.
- **Bravmann, M.M.:** The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts. Leiden 1972.
- **Cook, Michael:** Early Muslim Dogma. A Source-critical Study. Cambridge 1981.
- **Crone, Patricia, Hinds, Martin:** God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam. Cambridge 1986.
- **Ess, J. van:** Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem 1. Jhd. H. Wiesbaden 1977.
- **Ess, J. van:** Das Kitâb al-Irdjâ^{c}, des Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya, in: Arabica 21 (1974).
- **Ess, J. van:** Les Qadarites et la Ghaylâniyya de Yazîd III, in: Studia Islamica 1970.
- **Ess, J. van:** Zwischen Hadith und Theologie. Studien zum Entstehen praedestinatianischer überlieferung. Berlin 1975.
- **Friedmann, Y.:** Finality of Prophethood in Sunni Islam, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 7 (1986).
- **Gibb, H.A.R.** The Fiscal Rescript of ^{c}Umar II., in: Arabica 2 (1955).
- **Ibn al-Muqaffa^{c}:** Risâla fî as-sahâba = Charles Pellat: Ibn al-Muqaffa^{c}. Conseilleur du Calife. Paris 1976.
- **King, D.:** Islam, Iconoclasm and the Declaration of Doctrin, in: BSOAS 48 (1985).
- **Krawulsky, Dorothea:** Mongolen und Îlkhâne. Ideologie und Geschichte. 5 Studien. Beirut 1989.
- **Laoust, H.:** Les Premières professions de foi Hanbalites, in: Mélanges Louis Massignon III (1957).
- **Laoust, H.:** La Classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdâdî, in: REI 29 (1961).

- **Madelung, W.:** Religious Trends in Early Islamic Iran. Columbia 1988.
- **McCarthy, R.J.:** The Theology of al-Ash^{c}arî. Beyrouth 1953.
- **Paret, R:** Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots, in: Kunst des Orients 11 (1977).
- **Patton, W.M.:** Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna. Leiden 1897.
- **Serjeant, R.B.:** A Zaydî Manual of hisba of the 3rd Century H., in: Serjean: Studies in Arabian History and Civilisation. London 1981.
- **Wensinck, A.J.:** Muhammad und die Propheten, in: Acta Orientalia 2 (1924).

الدولة المملوكية:
البنية والمشروعية من خلال
«مسالك الأبصار» لابن فضل اللّه العمري

(700-749 هـ/ 1301-1349 م)

أهمية نص العمري

يمكن اعتبار الباب السادس من أبواب كتاب العمري الضخم «مسالك الأبصار»، وهو الباب الذي خصصه للدولة المملوكية، أهم أجزاء الكتاب على الإطلاق. ولكي يكون واضحاً ما نعنيه بأهمية هذا الباب بالتحديد، نشير إلى أنه كان المصدر الرئيسي لكل أولئك الذين كتبوا من بعده عن تلك الحقبة الذهبية في تاريخ دولة المماليك بمصر والشام. إنّ الصورة التي يعرضها كلٌّ من القلقشندي (- 821 هـ/ 1417 م)، والمقريزي (- 845 هـ/ 1442 م) والسيوطي (-911 هـ/ 1505 م) للدولة في النصف الأول من القرن الثامن الهجري مأخوذةٌ عن الباب السادس من أبواب كتاب العمري الذي نتعرض له هنا بالدراسة: فيما يتصل بمؤسسات الدولة، وترتيب الجيش، والتقسيمات الإدارية، والنقود. ويمكننا أن نمضي أبعد من ذلك فنزعم أنّ كتاب القلقشندي الضخم: «صبح الأعشى» ما كان ممكن التصور لولا مسالك الأبصار، والتعريف - وكلاهما للعمري - إذ إنه ليس أكثر من توسيع وإسهاب لما أورده العمري في كتابيه. أما المقريزي فقد تأثر العمري تأثراً تاماً في كتبه ورسائله الصغرى من مثل رسالته عن العرب بمصر، ورسالته في النقود الإسلامية. وربما أمكن القول إنه يدين له بفكرة كتابه الكبير في خطط مصر الذي استوعب فيه باب العمري السادس هذا مع إضافات وتتميمات تتصل بما قبل عصر المماليك وما بعد عصر العمري من تاريخ الدولة المملوكية بمصر. ولأنه

نقل باب العمري عن الدولة بمصر بشكل حرفي، فقد تجاهل العمريَّ تماماً، مع أنه لا يتعمد إخفاء مصادره عادة[1]. أما السيوطي فإنه لا يخفي في كتابه «حسن المحاضرة» اعتماده على العمري؛ إذ يشير إليه في كل مناسبة، بحيث يمكن القول إنه لولا كتاب العمري لما استطاع السيوطي أن يصيغ «حسن المحاضرة» بالشكل الذي جاء عليه.

وعندما نضع هذا كله في الاعتبار، نستطيع القول إنه لولا مؤلَّف العمري هذا لبقيت حقبةٌ بكاملها من التطورات الإدارية وبنية الدولة بمصر والشام خاصة غامضةً في سياقها العام وكثيراً من تفاصيلها؛ ثم إنّ بعض وجوه التطور التي أشار إليها العمري، ما كانت لتعالج بعده لولا تناوله لها بالذكر، كما أنّ دراستها لم تكن لتتخذ المنحى الذي اتخذته. وقد وجد القلقشندي والمقريزي الطريق ممهَّداً أمامهما، ولم يكن عليهما إلا أن يتابعاه، ويتوسعا في ذلك.

أمّا العمري فيبدو أنه هو الذي اختطَّ هذا السبيل مستعيناً في ذلك ببعض النماذج الثقافية الموروثة مضيفاً على المسألة كلها طابعه الشخصي، وأسلوبه الذي عُرف به باعتباره أحد كتّاب الديوان بل كاتب السر بالمملكة كلها. فمن ضمن هذا الطابع الخاص يأتي اعتماده الرواية الشفوية مصدراً من مصادر التعرف على التطورات السياسية والتاريخية[2]. ثم إنه من ضمن هذه الخصوصية تلك الخطة التي اعتمدها في بناء كتابه الضخم، والتي رآها الأنسب لعرض وقائع وتنظيمات الدولة والمجتمع المعاصرين.

أمّا التقليد الموروث الذي جدّد فيه وحوَّره لكي يتوافق وما يريد عرضه، فهو تقليد كتب «المسالك والممالك»[3] الذي بلغ ذروة ازدهاره في القرنين الرابع

(1) انـظر عن طريقة المقريزي في الاقتباس والنقل: U. Haarmann: Quellenstudien pp. 192-193.

(2) انظر: مسالك الأبصار 1/2-5.

(3) انظر: مسالك الأبصار (الباب 15)، ص 6-8.

والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين[4]. ولم تكن عودة العمري لهذا النوع الثقافي الكلاسيكي الذي يرجع إلى الفترة التالية لحقبة التكون الثقافي الإسلامي، مصادفةً - وهو أمرٌ سنحاول أن نوضّحه في الفقرة التالية من فقرات المقدمة. إنّ الأمر يتصل هنا بمسألة العلاقة بين الثقافة والمجتمع[5]. أو بعبارةٍ أخرى أكثر وضوحاً: إنه لا غنى عن القيام بتحليل وجهٍ من وجوه الوعي الجمعي في الحقبة المملوكية المبكرة وتأثيره في تفكير النخبة المثقفة التي كانت تمارس الكتابة في ذلك العصر. في هذا السياق يبدو لي أنّ الأحاسيس الاجتماعية العامة كانت أحاسيس استقرار وأمان وتفاؤل طوال الحقبة المملوكية المبكرة. وقد استند المجتمع و«نخبه» الثقافية والسياسية والعسكرية في ذلك إلى الحلول الناجحة التي عرفتها مسائل أيديولوجية أساسية في الإسلام مثل مسألتي شرعية السلطة، ووحدة الجماعة؛ وقد تجلى ذلك في تلك الكثرة الكاثرة من الكتابات التي يمكن مقارنتها من حيث الضخامة، والموضوعات المطروقة بما عرفه القرنان الرابع والخامس الهجريان/ العاشر والحادي عشر الميلاديان؛ وهما يشكلان أيضاً حقبةً وجدت فيها إشكاليات وحدة الأمة ودار الإسلام إجابات مرضية[6]. فمع أحمد بن حنبل (164-241 هـ/ 780-855 م) وتلامذته في القرن الثالث الهجري عرفت العقيدة السنية صياغتها الأولى الشاملة. ثم كان الأشعري (260-324 هـ/ 873-935 م) ومدرسته في القرنين الرابع والخامس الهجريين حيث اكتسبت عقيدة أهل السنة والجماعة كسوةً كلاميةً وفلسفيةً أعطتها طابعها النهائي[7]. لذلك لم تكن كتب

(4) انظر: André Miquel: La géographie humaine I ،267-322، وقارن أيضاً الترجمة العربية للكتاب 2/1، ص 75-143.

(5) انظر عن العلاقة بين الأدب والمجتمع: Leo Löwenthal: Literatur und Gesellschaft pp. 245-246.

(6) قارن بكتاب رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، ص 125-143.

(7) انظر: W. Montgomery Watt: The Formative Period of Islamic Thought pp. 279 ff.

المسالك والممالك بوصفها لدار الإسلام ـ مع انقسامها سياسياً ـ في القرنين الرابع والخامس الهجريين أضغاث أحلام ومُثُل أوهام عن أمجادٍ ماضية، وعصورٍ ذهبية منقضية ـ كما يراه André Miquel[8]: بل كانت تعبيراً عن الأحاسيس المطمئنة للذات الإسلامية في مجتمع وجد أخيراً بلورةً نظريةً كاملة ملائمة لواقع دار الإسلام وللأفكار العامة المتناثرة عن الذات والآخر، بعد صراعات عنيفة وطويلة حول ماهية الأيديولوجية التي ينبغي أن تسود. إنّ هذه الإيجابية الاجتماعية المتأسسة على حل إشكالية الشرعية السياسية في القرن المملوكي الأول تملك مشتركاتٍ مع القرن الذهبي للأيديولوجية السنية؛ ذلك العصر الذي شهد ازدهار الدراسات الجغرافية حول دار الإسلام.

بيد أنّ العمري لا يكتفي بتقليد الموروث الثقافي الإسلامي في مجال «المسالك والممالك»؛ بل يجدِّد في ذلك النموذج ويضيف إليه بعداً جديداً إذ يهتم بالإنسان وتاريخه في قسمي التراجم والتاريخ اللذين ضمَّهما كتابه «مسالك الأبصار»[9]. ويبدو لي أن إضافاته هذه على النموذج الموروث لها أسبابها في الحقبة المملوكية الأولى التي عاشها وعمل فيها في إدارة الدولة. فقد كانت المواجهة الطويلة نسبياً بين المغول والمماليك حدثاً تاريخياً ترك آثاره الواضحة في أخلاد المعاصرين، ونمّى لديهم إحساساً عميقاً بأهمية فعالية الأفراد (الأبطال) في التاريخ. لكنّ هذا الاهتمام المستجدّ لم يكن جديداً تماماً؛ إذ لا شك أن فعالية النبيِّ محمد المتميزة، والتي أنشأت «أدب السيرة النبوية» كانت لا تزال تفعل فعلها في وعي المثقفين المسلمين[10]. وأياً يكن الأمر، فإن ذلك الظرف التاريخي بأحداثه الكبرى أدّى إلى ازدهار «أدب التراجم» من جديد، والذي لم يكن

---

(8) انظر: André Miquel: La géographie humaine I, 269، وقارن أيضاً الترجمة العربية للكتاب 1/ ص 77.

(9) انظر: مسالك الأبصار (الباب 15)، ص 6-7.

(10) قارن Hamilton Gibb: Islamic Biographical Literature, in: Historians of the Middle East pp. 54-55.

يتمثل في كتب تراجم للعلماء فقط؛ بل للسلاطين ورجالات الحرب والدولة أيضاً[11]. وربما كان هذا الحافز الذي نجم عن ظروف العصر وراء اهتمام العمري بإضافة قسم للتراجم، وآخر للأحداث التاريخية لكتابه الذي كان يقصد به وصف ممالك دار الإسلام مشيراً بذلك إلى خصوصية دار الإسلام وشخصيتها المتفردة[12].

ولقد كان توسيع الأنواع الأدبية المختصّة الموروثة بإضافة موضوعاتٍ متعددةٍ إليها خصيصةً بارزة من خصائص التأليف في العصر المملوكي. وقد أدت هذه الخصيصة إلى تسمية هذه الكتب بـ «موسوعات» أو «دوائر معارف»[13]؛ رغم أن هذا المصطلح - في نظري - لا ينطبق عليها، ثم إنه لا يعين على فهمٍ أفضل للشكل الأدبي الذي كُتبت به هذه الأعمال؛ بل على العكس من ذلك؛ إذ يسهم في إخفاء الطابع الخاص الذي تتميز به. ويظهر ذلك التناقض في العبارتين التاليتين لأحد الدارسين أولاهما عن كتاب العمري «مسالك الأبصار» والثانية عن «صبح الأعشى» للقلقشندي[14]: «تدخل الموسوعة التي ننشُرُ منها هذا القسم اليوم في نطاق كتب المسالك والممالك»؛ و«يُعَدُّ القلقشندي مؤلف آخر موسوعة كبرى لعصر سلاطين المماليك. وكما يتضح من عنوان هذه الموسوعة: صبح الأعشى في صناعة الإنشا - فإن موضوعها الرئيسي هو الكتابة الديوانية».

---

(11) انظر عن تراجم السلاطين في العصر المملوكي الأول - P. M. Holt: The Virtuous Ruler in Thirteenth Century Mamluk Royal Biographies, in: Nottingham Medieval Studies 24 (1980) pp. 27-35; P.M. Holt: Three Biographies of al-Zâhir Baybars, in: Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic World (London 1982) pp. 19-29.

(12) انظر ما سبق، ص 13 ح (2,1).

(13) قارن مثلاً: R. Blachère: Quelques réflexions sur les formes de l'encyclopédisme en Égypte et en Syrie, in: BEO 23 (1970) pp. 1-13; André Miquel: La géographie humaine I, 191-218.

(14) مسالك الأبصار (الباب 6-7)، ص 5، 23.

إنّ هذه النزعة لتجديد نوعٍ أدبيٍّ قديم عن طريق توسيع مجاله بضم موضوعاتٍ إضافية إلى نطاقه تبدو مقصورةً في العصر المملوكي الأول على كُتّاب ديوان الإنشاء؛ ذلك الديوان الذي صارت مهمته للمرة الأولى في تاريخ السلطة الإسلامية مراقبة العالم المعروف كله من وجهة نظر الموظف أو كاتب الديوان[15]. لذلك فإن المؤلفين في مجال «أدب الكاتب» في العصر المملوكي الأول كانوا يعمدون إلى جمع موضوعات متعددة وبالحدود التي تهم كاتب الديوان، وتتطلب من جانبه معرفةً جيدةً بها في مؤلفٍ واحد. بيد أن هذه الظاهرة تتراجع في العصر المملوكي الثاني لصالح الكتابات المتخصصة في موضوع معين. وليست لدينا أسبابٌ محددةٌ لتعليل هذا التحول فيما عدا القول إنّ هذه الطريقة المستجدة في التأليف كان لا بد أن تصل إلى طريق مسدود؛ إذ إنها تعتمد على الجمع ولا تسمح إلا بقدرٍ ضئيلٍ من الحركة الحرة والإبداع. ذلك أن عمل المؤلف يقتصر على اختيار الموضوعات وتركيب النص. فالمعلومات التي عرضها العمري في «مسالك الأبصار»، و«التعريف» مثلاً كان لا بد أن تتكرر عند القلقشندي.

الإنتاج الثقافي وشرعية السلطة:

المماليك والإيلخانيون

يقول العمري في مقدّمته على «مسالك الأبصار»[16]: «وقنعتُ بما بلغه مُلْكُ هذه الأمة، وتمّت بكلمة الإسلام على أهله النعمة»؛ وهو يعني بذلك أنه يريد استعراض دار الإسلام كلّها بممالكها المختلفة وبشكلٍ يسمح باستحضار ذكريات عالم وحدةٍ وسلامٍ وأمجادٍ كتلك الصورة الرائعة التي يملكها المؤلفون المسلمون عن عصر الفتوحات والراشدين؛ عصر الإسلام الأول. لكن: أين يقع العمري وكتابه من جغرافية دار الإسلام وظروفها التاريخية مطالع القرن الثامن الهجري؟!

---

(15) قارن عن ديوان الإنشاء في العصر المملوكي: W. Björkmann: Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten pp. 36-55.

(16) مسالك الأبصار 4/1.

أوائل صفر سنة 656 هـ/ شباط (فبراير) 1258 م سقطت بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية في يد هولاكو المغولي. ويوم الأحد الرابع من صفر/ العاشر من فبراير غادر الخليفة العبّاسي المستعصم عاصمته واستسلم مع أولاده الثلاثة للمكتسح المغولي. ويوم الأربعاء في السابع من صفر/ الثالث عشر من فبراير؛ أباح هولاكو بغداد لجنوده[17]. وفي الرابع عشر من صفر عام 656 هـ/ العشرين من فبراير 1258م؛ وبينما كان هولاكو يعود لمعسكره عند مدينة خانقين أمر بقتل الخليفة العبّاسي الأسير لديه[18].

أدت فتوحات هولاكو التي امتدت بين جيحون في الشرق، والفرات في الغرب، وبحر فارس في الجنوب، والقوقاز في الشمال - إلى قيام دولة مكتملة في أيام أعقابه من الإيلخانيين، هي دولة إيران[19]. وتعود أصول هذا الاسم (إيران) إلى العهد الساساني السابق على الإسلام حيث كان اسم «إيرانشهر» يطلق على مجموع الأراضي الخاضعة للسلطة الساسانية. وكان شاعر الفارسية الكبير الفردوسي (329-411 هـ/ 940-1020 م) قد بعث الحياة في قيم الدولة الإيرانية القديمة وقصصها وملوكها وأبطالها في ملحمته القومية المعروفة بـ «شاه نامه»؛ فتحقّق بذلك نوعٌ من الاستمرار الثقافي لإيران ما قبل الإسلام ما لبث أن لبس لبوساً جغرافياً وسياسياً مع فصل الإيلخانيين لأقطار ونواحي إيران القديمة عن بقية ديار دار الإسلام[20].

ولقد كانت هذه هي المرة الأولى بعد سقوط بغداد التي جرت فيها من جانب المغول محاولةٌ لإنشاء دولةٍ قومية (إن صحّت التسمية) تستمدُّ جذرها

---

(17) رشيد الدين فضل الله: جامع التواريخ 3/58-59.

(18) رشيد الدين فضل الله: جامع التواريخ 3/60-61.

(19) انظر الخريطة لهذه الدولة المستجدة: Îran- The Îlkhânid Empire 656-736/1258-1336, TAVO B VIII 15, 1-2.

(20) انظر: D. Krawulsky: Îlhâne pp. 11-12، وقارن بضياء الدين ابن الأثير: المثل السائر 11/3. والبحث الخاصّ بمصطلح إيران القومي وظهوره من جديد منشورٌ في هذا الكتاب.

الإيديولوجي والتاريخي من الساسانيين، وتقيم على أساسٍ من الانتسابِ إليهم شرعيةً لوجودها(21). ولم تمض أربعون سنة على تأسيس دولة الإيلخانيين حتى أقبل هؤلاء على الإسلام في عهد غازان خان (694-703 هـ/ 1295-1304 م)؛ فصار الإسلام (الذي كان الاتجاه السني فيه هو السائد) ديناً رسمياً للدولة. وبذلك نشأت مشكلةٌ أيديولوجيةٌ مستعصية تتصل بسند شرعية السلطة الإيلخانية بين مفهوم إيران الدولة القومية، والمفهوم السنّي للدولة القائم على وحدة الأمة، ووحدة دار الإسلام.

وقد بدت هذه الحَيرة أيام غازان بين الإسلام وإيران. ففي حين تعدَّل اسم المقر الصيفي للخان من أوجان إلى «شهر إسلام»(22) ظلَّ الكتّاب والمؤرخون الإيلخانيون يسمون غازان: خسرو إيران، ووارث ملك كيان - أي أنه استمرارٌ لأكاسرة الفرس القدامى(23) - تارةً، ويطلقون عليه طوراً لقب «پادشاه إسلام»، و«مجدِّد الإيمان»، أو مجدِّد القرن حسب المفهوم المعروف لذلك في التقليد الفقهي السني(24).

ولقد كان من مقتضيات اتخاذ الإسلام باتّجاهه السنّي ديناً رسمياً للدولة؛ إعلان الولاء لخليفة المسلمين الذي كان قد اتخذ القاهرة مقرّاً له منذ العام 659هـ/ 1261 م(25). بيد أنّ الإيلخانيين لم يمضوا في هذا الاتجاه بل على العكس من

(21) قارن عن المفهوم القومي لإيران في العهد الساساني: A. Christensen: L'Iran sous les Sassanides pp. 97-140. وقد أكّد الفردوسي في «شاه نامه» على الطابع القومي والعصبي لإيران أيام الساسانيين؛ قارن عن ذلك: Th. Nöldeke: Das iranische Nationalepos pp. 160-161.

(22) انظر: D. Krawulsky: Îlhâne pp. 560-561.

(23) رشيد الدين فضل الله: مكاتبات رشيدي 141. وانظر عن ملوك الكَيانيين: EI² «Kayânids» IV, 809.

(24) رشيد الدين فضل الله: جامع التواريخ (نشرة بهمن كريمي) 213/1-215.

(25) ابن عبد الظاهر: الروض الزاهر 99-112، ابن الدواداري: كنز الدرر 72/8-80.

ذلك فإنّ غازان قام بمحاولاتٍ متعددةٍ للسيطرة على الأقاليم الخاضعة للسلطنة المملوكية[26]. وقد تمكن المماليك بمصر والشام والحجاز من الحصول على شرعيةٍ لسلطتهم ودولتهم من ضمن النظرية السنّية التقليدية؛ في حين عجز الإيلخانيون عن ذلك. في هذا السياق يذكر رشيد الدين مؤرّخ المغول قصةً ذات دلالة يقول إنها حدثت أثناء حملة غازان على بلاد الشام. فقد سيطر الجَيش الإيلخاني على دمشق لأيامٍ خرج أثناءها علماء المدينة ووجهاؤها لمقابلة غازان بناءً على طلبه؛ وذلك بمعسكره في مرج راهط. ويقول رشيد الدين إنّ الحوار التالي جرى بينهم وبينه: «پادشاه إسلام ازيشان پرسيد كي من كيستم؟ باتفاق آوازدر آوردند كى: شاه غازان بن أرغون خان بن آباقاخان بن هولاكوخان بن تولوى خان بن جينكيز خان. بعد ازآن پرسيد: ناصررا (= محمد بن قلاوون) پدر كيست؟ گفتند: ألفي! گفت: ألفي را پدر كه بود؟» ويَخْتم رشيد الدين المحاورة بالقول: «همه فرو ماندند وهمكنان را معلوم شد كي سلطنت آن قوم اتفاقيست نه استحقاقى»[27].

---

(26) قام غازان بحملته الأولى على بلاد الشام في المحرّم عام 699 هـ/1299 م، واستطاع اختراق البلاد حتى دمشق التي سقطت في يده بعد أن غادرتها الجيوش المملوكية. وعندما غادر غازان المدينة والبلاد في جمادى الأولى عام 699 هـ/1300 م عاد المماليك إلى الشام (رشيد الدين فضل الله: جامع التواريخ 3/332-339؛ المقريزي: السلوك 3/1، ص 882-902)، ثم قام غازان بحملته الثانية في المحرّم عام 700هـ/1300 م ووصل حتى قنسرين ثم رجع (رشيد الدين فضل الله 3/340-342، المقريزي: السلوك 3/1 ص 906-909). أما الحملة الثالثة والأخيرة فكانت في جمادى الآخرة عام 702هـ/1302 م؛ وقد وصل إلى دمشق لكنّ المماليك هزموه هزيمةً ساحقة في 2 رمضان 702هـ/ 20 إبريل 1303 م (رشيد الدين فضل الله2/353-358، والسلوك 3/1 ص 930-938).

(27) رشيد الدين فضل الله: جامع التواريخ 3/336؛ ومعنى المحاورة بالعربية: «سألهم بادشاه الإسلام: من أنا؟ فأجابوا بصوتٍ واحدٍ عالٍ: شاه غازان بن... جينكيزخان! قال: ومن هو والد الناصر محمد؟ قالوا: ألفي! قال: وأبو ألفي؟ فسكتوا كلّهم وأدركوا أنّ سلطة هؤلاء القوم اتفاقٌ وليست استحقاقاً».

إنّ الحملات الغازانية على المماليك لم تستطع أن تهدّد دولتهم تهديداً جدياً؛ مما اضطر الخان أولجايتو الذي خلف غازان (703-716 هـ/ 1304-1316 م) إلى التخلّي عن هذه الهجمات، والتخلي في الوقت نفسه عن المذهب السني بشكلٍ تدريجيٍّ لصالح المذهب الشيعي الإمامي الإثني عشري. فقد تخلّى أولجايتو عن المذهب الحنفي السنّي لصالح المذهب الشافعي السنّي؛ ثم أعلن اعتناقه للمذهب الإمامي في ذي القعدة عام 709 هـ/ 1309 م [28].

وهكذا فإنّه مع فشل المحاولات الإيلخانية لإسقاط الدولة المملوكية، والتحول التدريجي باتجاه التشيع الإثني عشري رجحت الكفة في الايديولوجية الإيلخانية لصالح الدولة القومية الإيرانية. وكان الإيلخانيون قد بدأوا باعتناق أيديولوجية «إيران شهر»[29] قبل إسلامهم عندما احتاجوا لتسويغ تاريخي وسياسي لسلطتهم خارج الرؤية الإسلامية المعهودة. وبخلاف النظرية السياسية السنية؛ فإنّ

---

(28) يتحدّث مؤرّخ بلاط أولجايتو، أبو القاسم عبد الله محمد القاشاني عن التحولات المذهبية للخان من الحنفية إلى الشافعية إلى الإثني عشرية في كتابه: تاريخ أولجايتو 90-108 وخاصةً ص 100. وبمقتضى هذا التحوّل صارت خطبة الجمعة باسم الأئمّة عليّ والحسن والحسين. وفي شعبان من العام 709 هـ ضُربت النقود باسم الأئمة الإثني عشر (ص 100). وقد صاحب هذا التحوّل بروز علماء الإماميّة في بلاطه وخاصةً العلاّمة الحلّي (648-726 هـ/ 1250-1325 م)؛ قارن بتاريخ أولجايتو، ص 101-108، وابن المطهّر الحلّي: الباب الحادي عشر ص XIV-XII. لكنّ حديث س. هـ. م. جعفري (في EI^2 III. 39b) عن دولةٍ شيعية في إيران في عهد أولجايتو ليس دقيقاً؛ إذ إنّ أكثرية الإيرانيين كانت لا تزال سنّية (قارن عن ذلك J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten pp. 22-38). إنّ إيران لم تصبح شيعيّةً إلا في العهد الصفوي. أمّا في أيّام الإيلخانيين فإنّ أحداً لم يُرغَمْ على اعتناق المذهي الإمامي؛ فقد استمرّ التسامح الديني الذي عُرف به المغول منذ أيام جنكيزخان الذي كان قد أكّده في الياسة (Yâssa)؛ انظر عن ذلك: الخطط للمقريزي 2/220-221، ومسالك الأبصار (الباب 2)، ص 7-10.

(29) قارن D. Krawulsky: Îlhânreich, Introduction

الرؤى الإمامية المتعلقة بالسلطان الشرعي والسلطة الشرعية تتلاقى والدولة القومية أو السلطة الإقليمية. فحسب هذه الرؤية يعتبر سلطاناً شرعياً (أو عادلاً) كل حاكم يؤمن بسلسلة الأئمة الإثني عشر، ويتبع المذهب الفقهي الجعفري، ويكون على استعدادٍ لترك سلطنته للإمام الغائب؛ صاحب الزمان ـ عندما يظهر من غيبته[30]. إنّ كل حاكم يؤسس سلطته على هذه المبادىء حقيق في نظر فقهاء الشيعة الإثني عشرية بالطاعة والنصرة من جانب رعاياه[31].

مهّدت هذه التطورات في الفكر السياسي الإمامي لقيام دويلات شيعية بعد سقوط الخلافة العباسية ببغداد[32]. واقترنت فكرة العدالة والتمذهب بالفكرة القومية أيام الإيلخانيين ثم أيام الصفويين؛ فكان هذا الازدواج أساس قيام الدولة الإيرانية الصفوية.

لكنّ هذا التطور لصالح الرؤية الإمامية لم يكن نهائياً. فالنظرية السياسية السنية التي اتخذت شكلها النهائي مع أبي الحسن الماوردي (364 ـ 450 هـ/ 974 ـ 1058 م) والسلاطين السلاجقة؛ استمرت في التأثير والمقاومة في إيران

---

(30) قارن عن مفهوم الغيبة وكتب الغيبة: Verena Klemm: Die vier sufarâ' des zwölften Imâm in: WO 15 (1984) pp. 126-143.

(31) انظر: W. Madelung: A treatise of the sharîf al-Murtadâ on the legality of working for the government (Mas'ala fi-l-ᶜamal maᶜa as-sultân), in: BSOAS 43 (1980) p. 24, 30:;J. Eliash: The Ithnâ ᶜAshari- Shî'î juristic theory of political and legal authority, in: Studia Islamica 29 (1969) pp. 25-28. وقارن بالمختصر النافع للمحقّق الحلّي، ص 149، والنهاية لشيخ الطائفة الطوسي، ص 356.

(32) قامت عدة دويلات شيعيةٍ في إيران بعد سقوط الدولة الإيلخانية؛ كان أبرزها دولة السَرْبداران في بيهق؛ قارن عن ذلك: D. Krawulsky: Untersuchungen zur shîᶜitischen Tradition von Beyhaq, Festschrift Ihsân ᶜAbbâs 1981.
والدراسة الخاصة بهذه الدولة: J.M. Smith: The History of the Sarbadâr Dynasty 1336-1381 A.D. The Hague 1970.

الإيلخانيين؛ ذلك أنّ أكثرية الإيرانيين كانت لا تزال تتبع مذهب أهل السنة والجماعة. وقد تمكّنت نظرية الجماعة والوحدة[33] هذه أن تُسقط الإعلان الإيلخاني للدولة القومية الفارسية مؤقتاً بعد موت آخر الإيلخانيين الأقوياء من أعقاب هولاكو: أبو سعيد بهادرخان (716-736 هـ/ 1316-1336 م)؛ إذ انهارت دولة الإيلخانيين، وتشرذمت في دويلاتٍ تصاعد فيها نزاع الشرعية والمشروعية من جديد.

وقد كان بين زعامات المغول من يقول إنّ سلطة الإيلخانيين من أعقاب هولاكو غير شرعية أصلاً؛ لأنّ هؤلاء كانوا قد خرجوا عن سلطة الخاقان الأكبر أيام غازان خان (694-703 هـ/ 1295-1304 م) وتبرأوا من بيت جنكيزخان وسكُّوا نقوداً لا تذكر الخاقان الأكبر من سلالة جنكيزخان[34]. وهكذا تفاقم النزاع بين أمراء المغول على «وراثة» جنكيزخان؛ بين الذين يتحدّرون من هولاكو والآخرين الذين يدَّعون التحدُّر من جنكيزخان عن طريق فرعٍ غير فرع هولاكو. وانعكس ذلك انقساماً في الدولة إلى دويلاتٍ متنازعةٍ متصارعة[35]. كان هذا هو الموقف في المشرق الإسلامي عندما انصرف العمري لكتابة «مسالك الأبصار». وقد جاء عن ذلك في الباب الذي خصَّصه للمغول والإيلخانيين[36]: «هذا البيت في وقتنا هذا

---

(33) قارن برضوان السيّد: الأمّة والجماعة والسلطة ص 125-143. وقد وجدت الأيديولوجية السنيّة صيغاً مبكّرة منذ منتصف القرن الثاني الهجري، ومن ذلك أبياتٌ لعبد الله بن المبارك (- 171 هـ/787 م) جاء فيها (الأمة والجماعة ص 269):

إنّ الجماعةَ حبل الله فاعتصموا ... بها هي العروة الوثقى لمن دانا
الله يدفع بالسلطان معضلةً ... عن ديننا رحمةً منه ورضوانا
لولا الخليفة لم تأمن لنا سبُلٌ ... وكان أضعفنا نهباً لأقوانا

(34) قارن بـ: B. Spuler: Die Mongolen in Iran pp. 91-92, 188, 267 Stanley Lane-Poole: Catalogue of Oriental Coins VI. 34-43.

(35) انظر الخريطة: Die Nachfolgedynastien des Îlhânreichs und die Feldzüge Tîmûrs. TAVO,B VIII 19.1.

(36) مسالك الأبصار (الباب 2) ص 114. أما العمري فقد وضع كتابه حسبما يرد في أبوابه=

قد وهى نظمه، وهوى نجمه، وهان على الناس أمره، وخمد تحت الرماد جمره، منذ مات بو سعيد بهادرخان آخر ملوكهم المُجمَع على طاعته. ثم هم بعده في دهياء مظلمة، وعمياء معتمة لا تُفضي ليلتهم إلى صباح، ولا جملتُهم المفرّقة إلى اجتماع، ولا فساد ذات بَينهم إلى صلاح. فكلٌّ طائفةٍ تتغلّب وتقيم قائماً تقول: هو من أبناء القان! وتنسبه إلى فلان بن فلان. ثم يضمحلُّ أمره عن قريب، ولا تلحق دعوته تبلغ حتى يُدعى فلا يجيب. وما ذلك من الدهر بعجيب!».

كان العمري يدرك الأهمية الأساسية لمسألة أصل السلطة وشرعيتها باعتبارهما مسوغ الاستمرار والاستقرار. ولا شكّ أنه تتبّع أخبار الصراع على السلطة بإيران من خلال شهود العيان والعارفين القادمين إلى مصر والشام. وتدل أسئلته لهؤلاء على اقتناعه بأن أصول الصراع على السلطة ـ تعود إلى مسألة الشرعية. وهذه المسألة بالذات يبدو أنها شغلته إلى حدِّ إطْلاع قرائه على نتائج استخباره عن ذلك من العارفين بأخبار المغول وأنسابهم؛ يقول العمري[37]: «وسألتُ ابن الحكيم والشريف محمد بن حيدرة الشيرازي عمن يعلمانه بقي من أولاد هولاكو؛ فقال كلٌّ منهما: إنه لم يبق أحدٌ محقَّق النسب إلاّ ما قيل عن محمد المنسوب إلى عنبرجي على كثرة اختلافٍ فيه؛ قلت: ثم جاءت الأخبار وصحّت بعدم هذا محمد».

وكان قد أورد قبل هذا الخبر فقرةً طويلةً في ترتيبات الشرعية عند المغول؛ فقال: «قال شيخنا شمس الدين الاصفهاني: ومات هولاكو ولم يملك مُلكاً مستقلاً، وإنما كان نائباً عن أخيه منكوقان. ولا ضُربت باسمه سكة درهم ولا دينار؛ وإنما كانت تُضرب باسم أخيه منكوقان. ثم كان هكذا أبغا ومن بعده إلى

= المختلفة بين العامين 738 هـ/ 1338 م وتاريخ موته عام 749هـ/ 1349 م؛ انظر مسالك الأبصار، الباب 2 ص 73، ومسالك الأبصار، الباب 15 ص 56-58، ومسالك الأبصار 139/1 حيث يرد تاريخ 743 هـ/ 1342 - 1343 م. أما في 170/1 من النشرة نفسها فيرد تاريخ ذي الحجة عام 745 هـ/1345 م.

(37) مسالك الأبصار (الباب 2) ص 20.

أن استقلّ أرغون بن أبغا بالملك، وأضاف اسمه في السكة إلى اسم صاحب التخت. قال الشيخ: وكان يكون لصاحب التخت أميرٌ لا يزال مقيماً في مملكة إيران مع هولاكو وبنيه؛ له عندهم حرمةٌ كبيرة ومكانةٌ محفوظة ـ حتى ملك محمود غازان بن أرغون بن أبغا فكتب اسمه بمفرده على السكة وأسقط اسم القان صاحب التخت، وأهان أمر أميره حتى لم يبق له وضع ولا حرمةٌ وامتُهن ذلك الجانب، واستقلّ بالملك والسلطنة في بلاده؛ وقال: أنا ما أخذت البلاد إلا بالسيف! وقام الأمر على هذا مدة محمود غازان ومن بعده... قال الشيخ: ولهذا ينتقص ملوك بني جنكزخان بيت هولاكو يقولون؛ إنهم ما نقلوا الملك عن حنكيزخان ولا عن وُرّاث تخت جنكزخان، وإنما أخذوه باليد والعدوان ومطاولة الأيام»[38].

أما الدولة المملوكية فكانت قد حلّت إشكالية الشرعية لصالحها عندما كان العمري منكبّاً على كتابة «مسالك الأبصار». إذ كان العمري يكتب الكتاب في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون الذي حكم بين 1293/693 و1342/741 (مع انقطاعين قصيرين)، والذي جمع بين شوكة السلطنة، وشرعية الخلافة من خلال وجود الخلافة العباسية بمصر، وتلقّيه التكليف بالسلطنة (وإن من حيث الشكل) من الخليفة. ويعود ذلك إلى أنه لم يكد يمضي عامان على واقعة عين جالوت التاريخية (يوم الجمعة في الخامس والعشرين من رمضان 658 هـ/ الثالث من سبتمبر 1260 م) حتى وصل إلى مصر عبّاسيٌّ غادر بغداد متخفياً بعد قتل الخليفة وأولاده واستباحة البلاد من جانب المغول. وقد عمد السلطان الظاهر بيبرس إلى مبايعته بالخلافة في القاهرة، وبذلك استقرّت الخلافة العباسية في مقر السلطنة المملوكية[39].

---

(38) مسالك الأبصار (الباب 2) ص 19-20.

(39) بدأ الناس يعتادون على الخلافة القرشية من القرن الأول، وقد انتشرت بشأنها آنذاك مروياتٌ مأثورةٌ في أوساط المحدّثين (رضوان السيّد: الأمة والجماعة والسلطة ص 128-129، 267). أما بدر الدين ابن جماعة (639 - 733 هـ/1241 - 1333 م)المنظّر:

لقد حصل المماليك على الشرعية من خلال جهادهم لحماية أرض الإسلام وأمته(40). وثبت الأمر من الناحية الشكلية والرسمية في عقد البيعة للخليفة بالقاهرة، وتكليف الخليفة للسلطان بحراسة الدين وسياسة الدنيا. عن ذلك يقول العمري(1): «قلت: وتُرك - يعني المماليك - هم من خيار التُرك أجناساً لوفائهم وشجاعتهم وتجنُّبهم الغدر... ومنهم معظم جيش مصر... منهم أقمار مواكبهم وصدور مجالسهم وزعماء جيوشهم وعظماء أرضهم. وحمد الإسلام مواقفهم في حماية الدين وجهادهم أقاربهم وأهل جنسهم في الله... وكفى بالنصرة الأولى نوبة عين جالوت لـمّا خرج الملك المظفَّر قُطُز صاحب مصر إذ ذاك في سنة ثمان وخمسين وست مائة وكسر عساكر هولاكو على عين جالوت ورحل هولاكو عن حلب عائداً، ونهض الجيش المصري بما عجزت عنه ملوك أقطار الأرض مع اجتهاد السلطان جلال الدين محمد بن خوارزم شاه - رحمه الله - حتى قُتل؛ ولم يكن الجيش المصري بالنسبة إلى الجيوش الجلالية إلا كالنقطة من الدائرة، والنغبة من البحر... وبهذه النصرة دامت النصرة على التتار، وكانت بهم لا بغيرهم مع كثرة من كان من ملوك الإسلام واجتهادهم في الجهاد. فتماسك بهذه المرة رمق

= السياسي في العصر المملوكي الأوّل؛ فإنّه يذكر الخلافة القرشية باعتبارها مسألةً مسلّماً بها (قارن بتحرير الأحكام 355-356)، كما يؤكّد استحالة وجود إمامين في الوقت نفسه. أما في عهد الماوردي (364 - 450 هـ/ 974 - 1058 م) فإنّ المسألة كانت لا تزال موضع نقاش (انظر قوانين الوزراة ص 12-13). وانظر عن الخلافة العباسية بالقاهرة الروض الزاهر لابن عبد الظاهر ص 99-112، 141-148، و: D. Ayalon: Studies on the tranfer of the ᶜabbasid Caliphate, in Arabica 7 (1960) pp. 41-59.

(40) جرت نقاشاتٌ ضمن المجال النظري السنّي في القرن الرابع الهجري؛ وقبل ذلك بقليل حول مسألة الشرعية ومدى شرعية الحاكم الذي يصل للسلطة في ناحية من دار الإسلام مع غياب الإمام؛ وكان رأي الفقهاء السياسيين أنّه «إذا لم يكن للناس إمامٌ وظهر رجلٌ وسيطر وعدل بدون عقد وعهد فإنّ تصرّفاته جائزة، وعدله مسوغ شرعيّته»؛ (انظر رضوان السيّد: الأمّة والجماعة والسلطة ص 139).

(41) مسالك الأبصار (الباب 2 ص 70-71).

الإسلام، وبقيت بقية الدين. ولولاها لانصدع شعب الأمة، ووهى عمود الملّة، ووصلت خيل عبَدة الشمس إلى أقصى المغارب، ودكّت جميع رعان الأرض».

وإلى هذه الإنجازات يشير الخليفة العبّاسي الأول بالقاهرة في منشور التكليف الذي أعطاه للسلطان الظاهر بيبرس؛ وذلك عندما يقول: «وبك صان الله حمى الإسلام من أن يُبتذل. وبعزمك حفظ الله على المسلمين نظام هذه الدُوَل». ولقد ذكر الخليفة أنّ أكبر إنجازات المماليك (أو أهمّ مسوغات شرعيتهم): حملهم لراية الجهاد في وجه المغول والصليبيين، وإحياؤهم للخلافة العباسية بعد أن أسقط المغول عاصمتها، وقتلوا آخر خلفائها[42]. من أجل هذا أمكن للعمري أن يقول في مقدمته على «مسالك الأبصار»[43]: «مملكة مصر والشام والحجاز وتلك عمود الإسلام، وفُسطاط الدين».

على أنّ رؤية المماليك لأنفسهم باعتبارهم «عمود الإسلام، وفسطاط الدين» لم تكن دعوى خاصة بهم أو بمصر[44]. فحتى في إيران الإيلخانية كانت هناك أصوات تلمّح أو تصرّح بأنّ القاهرة المملوكية هي قيادة الدين وموئل الإسلام[45].

لكنّ هذا كله لا يعني أنّ المماليك لم تواجههم مصاعب ومخاطر في

(42) ابن عبد الظاهر: الروض الزاهر، ص 107-108. وانظر السلوك للمقريزي 2/1 ص 456. وقارن برسالة ابن تيميّة إلى الملك الناصر محمد بن قلاوون بشأن الجهاد (نشرة صلاح الدين المنجّد، بيروت 1976).

(43) مسالك الأبصار، مخطوطة آيا صوفيا، م3/ق 2 أ.

(44) قارن مثلاً بالوافي بالوفيات 370/4، والمفضّل بن أبي الفضائل: النهج السديد ص 6، والشجاعي: تاريخ الملك الناصر، ص 257-258، وابن شاهين الظاهري: زبدة كشف الممالك، ص 89-90، و Et. Quatremère: Mémoire sur les Relations des Princes Mamlouks avec l'Inde, in: Mémoires Géographiques II, 284-295.

(45) قارن عن ذلك بالعمري: مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، تحقيق دوروتيا كرافولسكي، بيروت 1986، ص 86-90.

سبيلهم لإثبات شرعيتهم والدفاع عن سلطتهم. فقد قتل تورانشاه آخر سلاطين الأيوبيين بمصر في الثامن والعشرين من محرم عام 648 هـ/ مايو 1250 م. وعلى أثر ذلك قام ضباط السلطان السابق؛ الملك الصالح (637-647 هـ/ 1240-1249 م) من المماليك البحرية؛ بمبايعة شجر الدُرّ زوج الملك الصالح بالسلطنة على مصر. ويقول المقريزي إنّ هذه البيعة قد تمت في العاشر من شهر صفر 648 هـ/ مايو 1250 م، كما يعتبر شجر الدر بداية دولة المماليك البحرية بمصر(46). لكنّ الأيوبيين بالشام لم يسلّموا بما فعله المماليك بمصر. وهكذا عمدوا للاستيلاء على القسم الشامي من المملكة. وكنتيجةٍ لذلك خسرت مصر خراج غزة(47)، كما خسرت قلاع الصبيبة، والشوبك، والكرك لصالح أيوبيي الشام(48). وكان الملك الناصر صلاح الدين يوسف الأيوبي قد تزعّم الأسرة الأيوبية بعد وفاة الملك الصالح، وتقدّم من حلب ـ مقرّ سلطته، إلى دمشق فاستولى عليها(49)، ثم سقطت الشام كلها في يده.

أما في مصر فإنّ شجر الدر زوّجت نفسها في ربيع الثاني من العام نفسه من الضابط المملوكي عز الدين أيبك، وسلّمت إليه بالتالي مقاليد السلطة(50). بيد أنّ هذا الإجراء لم يحلّ المشكلات المتعلقة بأصل السلطة وشرعيتها؛ مما اضطر المماليك البحرية بمصر لمبايعة أمير أيوبي لم يتجاوز العاشرة من عمره هو الملك الأشرف موسى(51). وهذا دون أن يعني ذلك أيضاً نهايةً لمشاكلهم؛ إذ إنّ الجيش

---

(46) المقريزي: السلوك 2/1 ص 361-362، وابن واصل: مفرّج الكروب ق 371 أ ـ 372 ب. ويرى القلقشندي (الصبح 430/3) أنّ دولة المماليك بدأت بعزّ الدين أيبك بعد عزل الملك الأشرف موسى في شوّال 648 هـ/1250 م.

(47) السلوك 2/1 ص 366، ومفرّج الكروب ق 374 أ.

(48) السلوك 2/1 ص 366، ومفرّج الكروب ق 374 أ ـ 374 ب.

(49) السلوك 2/1 ص 366-367، ومفرّج الكروب ق 374 ب ـ 375 أ.

(50) السلوك 2/1ص 367-368، ومفرّج الكروب ق 375 ب. وقارن عن هذه الأحداث: Götz Schregle: Die Sultanin von Ägypten pp. 55-76.

(51) السلوك 2/1 ص 369، ومفرّج الكروب ق 376 أ ـ 376 ب.

المرابط على الحدود عند غزّة خرج على المتسلّطين بمصر وأعلن ولاءه للأيوبي الحاكم بالكرك. عند ذلك أعلن مماليك مصر الولاء للخليفة العباسي المستعصم بالله (640-656 هـ/ 1242-1258 م) ببغداد، وقالوا إنهم يحكمون باسمه[52]. وعندما انهزم جيش الناصر صلاح الدين يوسف في رمضان من العام 648 هـ أمام عز الدين أيبك[53]، وجد الخليفة العبّاسيُّ نفسه على استعداد للتوسط بين الطرفين. ويرى المستشرق غوستاف ڤايل (G. Weil) أن الخليفة ربما رضي أن يقوم بدور الوسيط من أجل جمع كلمة الأمراء المسلمين في وجه الفيالق المغولية الزاحفة باتجاه العراق والشام آنذاك بعد أن سحقت أمامها كل القوى في شرق العالم الإسلامي[54].

تمكّن الخليفة عام 651 هـ/ 1253 م أن يعقد صلحاً بين الطرفين استمرّ لعدة شهور فقط[55]؛ إذ ثار في العام نفسه بدو مصر بزعامة أمير قرشي معلنين أنهم «أصحاب البلاد... وأحقُّ بالمُلك من المماليك... وهم خوارج خرجوا على البلاد» وقد اتصل هؤلاء بالملك الناصر صلاح الدين يوسف الأيوبي[56]. لكنّ المماليك استطاعوا القضاء على هذا التمرد، وعلى تمرد بدويٍّ آخر وقع بمصر عام 653 هـ/ 1255 م[57]. وقد استمرت المحاولات بعد ذلك لإسقاط المماليك،

---

(52) السلوك 1/2 ص 370، ومفرّج الكروب ق 376 ب.

(53) السلوك 1/2 ص 374-378، ومفرّج الكروب 380 أ - 383 أ.

(54) انظر: Gustav Weil: Geschichte der Chalifen IV, 4-5، وقارن بالسلوك 1/2 ص 382-383.

(55) السلوك 1/2 ص 385، 397-398.

(56) السلوك 1/2 ص 386-388، والبيان والإعراب ص 9-10، ومسالك الأبصار (الباب 15) ص 161، وانظر: A.N. Poliak: Les révoltes populaires en Égypte, in: REI 8 (1934) pp 259-260.

(57) السلوك 1/2ص 396. وانظر عن الثورات البدوية بالصعيد في عصر السلطان الظاهر بيبرس: J.C. Garcin: Un Centre Musulman de la haute Égypte: Qûs pp. 189-190.

وزادها اشتعالاً الاضطرابات في رأس السلطة بالقاهرة. فقد قامت شجر الدر باغتيال عز الدين أيبك عام 655 هـ/ 1257 م، ثم قتلت هي بعد ذلك بوقتٍ قصير[58]. خلف الملك المنصور علي (655-657 هـ/ 1257-1259 م) والده عز الدين أيبك في السلطة؛ في حين عمل ضابط مملوكي كبير هو سيف الدين قطز نائباً للسلطنة بمصر. ثم عمد قطز هذا إلى قتل الملك المنصور والحلول محله أواخر عام 657 هـ/ 1259 م عشية الخروج لقتال المغول بعين جالوت[59].

كان النصر على المغول بعين جالوت، ثم إعادة تأسيس الخلافة العبّاسيّة بالقاهرة ـ حَدثَين أساسيَّين مكّنا المماليك من تجاوز مسألة الشرعيّة أو حلّها لصالحهم. فقد أدّى الانتصار على المغول إلى ثقتهم بأنفسهم، وإلى اجتماع الناس حولهم وحول مصر باعتبارهم ملاذَ الإسلام وحُماته. وهكذا انبعثت الحياةُ في الرؤى السنّية عن وحدة الجماعة ووحدة دار الإسلام، وتصاعدت فعاليتُها أمام الخطر الخارجي المتمثّل في المغول، والخطر الداخلي المتمثّل في الانقسام الناجم عن الصراع على السلطة: «إنّ الوحدة يمكن أن تستمرّ أو تتحقّق في غياب الشرعيّة عن طريق القوّة والتسلُّط المجرّدين لكنّها حينئذٍ لا تبقى وحدةً إسلاميةً بل تُصبح وحدةً كسرويةً أو قيصريّة كما لاحظ ذلك بعض كبار الصحابة... وعندها تتحوّل الخلافة إلى مُلْك... ففَقد الشرعيّة يقود إلى فقد الوحدة، وخسران قضيّة الإسلام كلّه على المدى الطويل. فلتبق للوحدة شرعيتها الجماهيريّة لكي تبقى هي الوحدة الإسلامية المعروفة»[60]. إنّ قيام دويلاتٍ في قلب دار الإسلام يشكّل تهديداً لقضية الوحدة الإسلامية لكنّه لا يعني بالضرورة نهايةً لهذه الوحدة. فما دامت المحاولاتُ مستمرّةً لإعادة الوحدة، وما دام الجهاد قائماً ضدّ العدوّ دفاعاً عن وحدة الأمّة ووحدة الدار؛ فإنّ الأمل يظلّ موجوداً بأن تعودَ الأمورُ إلى نِصابها. ولقد كان استقرار حدود الدويلات في المغرب الإسلامي وضعف حركة الجهاد أو

(58) السلوك 2/1 ص 401-404.

(59) السلوك 2/1 ص 405، 417، ومفرّج الكروب ق 391 ب.

(60) رضوان السيّد: الأمة والجماعة والسلطة، ص 143.

توقّفها هو الذي أثار مخاوف ابن خلدون (ـ808 هـ/ 1406 م)[61]: «إنّه منزعجٌ من ظاهرة الدويلات في المغرب لا لأنّها تعني الضعف والتنازع فقط بل لأنّها ـ وقد تخلّت جميعاً عن محاولة التوسّع على حساب الدويلات الإسلاميّة والمسيحيّة الأخرى ـ تهدّد بضرب مفهوم وحدة الأمّة ووحدة أرض الإسلام». وقد أرْضت السلطة المملوكية هذا المفهوم الإسلامي للوحدة والجهاد. فقد انصرف المماليك منذ البداية لمقاتلة المغول والصليبيين حتّى طردوهم جميعاً من بلاد الشام[62]. ثم تمكّنوا عام 777 هـ/ 1375 م أن يضمّوا كيليكية (بلاد سيس) إلى مملكتهم فصارت بالتالي جزءًا من دار الإسلام[63]. ومن هنا نستطيع أن نفهم تأكيد الفقيه السياسي المملوكي بدر الدين ابن جماعة (ـ733 هـ/ 1333 م) على الجهاد والغزو كلَّ عام؛ بعكس الماورديّ (ـ450 هـ/ 1058 م) الذي بقي في العموميات في باب الجهاد من كتابه: **الأحكام السلطانية** لتعطُّل تلك الفريضة تقريباً في عصره[64]. وفي شأن الجهاد كتب ابن تيميّة رسالته إلى السلطان الملك الناصر محمّد بن قلاوون مفتتحاً لها بالآية القرآنية ﴿**هو الذي أرسل رسولَهُ بالهُدَى ودين الحقِّ ليُظْهِرَهُ على الدين كلّه ولو كَرِهَ المشركون**﴾[65]. وبعد السلام على السلطان يتابع قائلاً: «أمّا بعد: فإنّ الله قد تكفّل بنصر هذا الدين إلى يوم القيامة وبظهوره على الدين كلّه وشهد بذلك وكفى الله شهيداً... فإنّ الله فرض على المسلمين الجهاد بالأموال والأنْفُس؛ والجهادُ واجبٌ على كلِّ مسلمٍ قادرٍ... وأقلُّ ما يجب على المسلمين أن يجاهدوا عدوَّهم في كلّ عامٍ مرّةً!»[66].

(61) انظر رضوان السيّد: الأمّة والجماعة والسلطة، ص 270.

(62) انظر عن ذلك ما يأتي بعد.

(63) انظر: .El^2 «Cilicia»

(64) ابن جماعة: تحرير الأحكام 361. وقارن بقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي ص 106، 113، 146، 149، حيث يبدو متأثراً بالضعف الطارىء عند المسلمين لذلك يؤثر الموادعة، والسلامة.

(65) سورة التوبة 33/9.

(66) رسالة إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار (نشرة صلاح الدين المنجّد، بيروت 1976).

تأسيساً عل العاملين؛ النفسي والسياسي؛ يمكن فهمُ سبب ازدهار أدب التراجم، والدراسات التاريخية في الحقبة المملوكية، كما يمكن فهمُ إقدام العمريّ على كتابة مؤلَّفه الضخم: «مسالك الأبصار». وفي هذا السياق نجد لسؤال D. Little إجابةً شافيةً؛ فهو يقول(67): «لماذا ظهر هذا العدد الضخم من المؤرّخين الكبار؛ في حقبةٍ بدأت فيها كلّ الفنون والعلوم الأخرى ـ باستثناء فنّ العمارة ـ تتجه نحو الانحطاط». إنّه يمكن القول إنّ مثقفي هذا العصر كانوا مُرغمين على الكتابة أو وجدوا أنفسهم يكتبون ـ ويكتبون التاريخ بالذات ـ بعد أن استطاع المسلمون تجاوز الصدمة المغولية الرهيبة. كانت الكتابة التاريخية وكتابة التراجم تعنيان أنّ المسلمين ما زالوا هنا، وما زالوا مؤثّرين وفاعلين في التاريخ؛ كما كان ذلك يعني ثقةً بالنفس، ووعياً بالذات وبما تحقّق من انتصارات. وعندما قام ابن جماعة (ـ733 هـ/ 1333 م) بكتابة «تحرير الأحكام» فإنّه لم يكن يتبع في ذلك تقليداً سنّياً بدأه الماوردي (ـ450 هـ/ 1058) بكتابه «الأحكام السلطانية» من أجل تقوية الخلافة، والتذكير بأهميّة وحدة الجماعة، ووحدة دار الإسلام وحسب؛ بل إنّه إنّما صنّف كتابه من أجل التذكير بالأُسُس القويّة التي قامت عليها الدولة المملوكية.

إنّ هذا الوَعْيَ المتصاعد بالذات، لا يجد تعبيراً عن نفسه في الحديث عن الذات فقط؛ بل يتعدّى ذلك إلى صورة الخصم والعدوّ. يبدو ذلك في التقرير الهاديء والمُحايد الذي يعرضه العمريّ عن المغول وشريعتهم (الياسَة) وجنكيزخان(68): «وأمّا الياسَة وأحوالها كثيرة فمنها ما يوافق الشريعة المحمديّة... وليعلم أنّ هذا الرجل لم يقف على سيرة ملوكٍ ولا طالع كتاباً، وجميع ما يُنسب إليه من ذلك صادرٌ عن قوّة ذهنه وحسّه واستدراك الأُصلح من قبل نفسه». وبسبب هذه الرؤية المتبدّلة إلى جنكيزخان والمغول؛ كان لا بدّ أن تُنسَبَ الآثار المفجعة

---

(67) D. P. Little: An Introduction to Mamlûk Historiography, p. 1

(68) مسالك الأبصار (الباب 2)، ص 7-8.

للهجمة المغولية على العالم الإسلامي إلى شخصٍ فردٍ هو هولاكو بن تولي بن جنكيزخان؛ فاتح بغداد، ومحطّم الخلافة العبّاسيّة(69)، ومؤسّس الأسرة الإيلخانيّة المالكة بإيران، والشديدة العداء لدولة المماليك بمصر والشام. ويبدو لي أنّ هذه النزعة الموضوعيّة المستجدّة في النظرة إلى المغول وشرائعهم ما كان يمكن أن تظهر لولا إقبالُ مغول «القبيلة الذهبيّة» من القفجاق على الإسلام عام 660 هـ/ 1261-1262 م(70)؛ وذلك بزعامة ملكهم بركه خان حفيد جنكيزخان؛ الذي ما لبث أن تحالف مع المماليك في مواجهة أبناء عمّه من إيلخانات إيران(71). وهكذا فإنّ اعتناق مغول القبيلة الذهبية للإسلام يظهر وكأنّه النتيجة المنطقية لكون الياسة ـ ولو في بعض شرائعها موافقةً للشريعة المحمّديّة. ثم إنّ دفاع العمريّ عن الياسة لأنّ فيها «ما يوافق الشريعة» يشكّل دفاعاً مستتراً عن المماليك بمصر الذين كانوا يطبّقون بعض أحكام الياسة في أوساطهم(72).

أمّا في إيران الإيلخانيّة فإنّ الكتابة التاريخيّة والجغرافيّة لذلك العصر تعبّر عن المسائل المحليّة والإقليميّة التي كانت تهمّ السلطة هناك بخلاف ما كان عليه الأمر في ظلّ السلطة المملوكية من انشغالٍ بمسائل الجهاد والوحدة وحماية دار الإسلام. ففي الوقت الذي كان فيه العمريّ منكبّاً على «مسالك الأبصار» الذي يحدّد فيه من جديد وعياً شاملاً بدار الإسلام كان حمد الله مستوفي يكتب أول

---

(69) مسالك الأبصار (الباب 2)، ص 17-18.

(70) يعطينا هذا التاريخ لاعتناق بركه خان الإسلام ابنُ عبد الظاهر في الروض ص 88-89، بينما يذكر المقريزي عام 661 (السلوك 1/2 ص 495-498). ويتبين من مصادر أخرى أنّ بركه خان أسلم قبل سقوط بغداد (قارن B. Spuler: Die Goldene Horde pp.213-216).

(71) الروض الزاهر ص 88-89.

(72) قارن D. Ayalon: The Great Yâsa of Chingiz Khân pp. 105- 106: D.O. Morgan: The Great Yâsâ of Chingiz and Monogol Khân Law in the Ilkhânate, in: BSOAS 49 (1986).

جغرافيةٍ إقليميةٍ لإيران بعد فتح إيران من جانب المسلمين العرب[73]. ولم يتجاوز مستوفي إيران إلاّ في نهايات جغرافيته؛ إذ ذكر معلوماتٍ موجزةً عن الأقطار الإسلاميّة الأخرى لا تشكلّ غير إطارٍ ضئيلٍ لإيران موضوعه الرئيسي[74].

أمّا في مجال الكتابة التاريخية؛ فإنّ رشيد الدين فضل الله الهمذاني (-718 هـ/ 1318 م) هو أكبر المؤرّخين الفرس في الدولة الإيلخانيّة[75]. وقد عمل وزيراً لغازان خان (694-704 هـ/ 1295-1304 م) وأولْجَايتُو (703-717 هـ/ 1304-1317 م). وقد درج الباحثون المعاصرون على اعتبار رشيد الدين «المؤرِّخ العالمي الأول»[76]. لكنّنا إذا نظرنا إليه في سياق الظروف السياسيّة للدولة التي خدمها طويلاً نجد أنّه من الأَوْلى تسميته «مؤرخ المغول». ذلك أنّ عمله التاريخي مخصّصٌ لمساحاتٍ جغرافيةٍ وسياسيةٍ وتاريخيةٍ تُهمّ المغول ودُوَلهم بينما يبقى غرب العالم الإسلامي خارج مجال اهتمامه[77] بعكس العمريّ الذي خصّص باباً مفصّلاً في «مسالك

(73) انظر: حمد الله مستوفي قزويني: نزهة القلوب (نشرة G. Le Strange, London 1915). وقد كتب مستوفي الكتاب بين 740 و 750 هـ/ 1340 و1450 م (قارن D. Krawulsky: Îlhâne pp. 18-22).

(74) نزهة القلوب 255.

(75) انظر عن حياة رشيد الدين وعمله العلمي؛ فؤاد عبد المعطي الصيّاد: مؤرّخ المغول الكبير رشيد الدين فضل الله الهمذاني (القاهرة 1378 هـ/1967)، ومجموعه خطابه هاى تحقيقى درباره رشيد الدين فضل الله همداني (طهران 1350 هـ/ 1971 م).

(76) انظر: Karl Jahn. Rashid al-Din's History of India (The Hague 1965 p. X: «The first universal history of the Orient and Occident»; D.I. Rice: The Illustration to the «World History» of Rashid al-Din (Edinburg 1976); B. Gary: The World History of Rashid al-din (London 1978).

(77) يتحدّث في عمله التاريخي/ الجغرافي الكبير عن شعوب المغول وتاريخهم، وعن الترك، وتاريخ إيران القديم حتى سقوط الساسانيين. كما يعالج تاريخ النبي محمد وظهور الإسلام والفتوحات والخلافة حتى سقوطها. ولا ينسى الدويلات الإسلامية في إيران، وتاريخ الصين، وتاريخ الإسرائيليين والفرنجة والهنود مع اهتمامٍ خاصٍّ بتاريخ=

الأبصار» للأقاليم والشعوب التابعة للسيطرة المغولية لأنّ هذه الأقاليم تُعتَبر جزءًا من دار الإسلام. لكنّ رشيد الدين لم يكتب في التاريخ فقط؛ بل ترك أعمالاً ذاتَ طابع كلاميٍّ وفلسفيٍّ[78]. وهو يظهر في هذه الأعمال سنّياً متشدّداً ـ مع ملاحظة أنّه حتّى في المجال الكلاميّ هناك ما يُشْعِرُ بروح عصرٍ جديدٍ يبدأ بالتعبير عن نفسه[79]؛ إذ تتراجع اللغة العربيّة التي كانت سائدةً في كلّ مجالات الكتابة الثقافيّة وخاصّةً في مجال الكلام والفلسفة لصالح اللغة الفارسيّة التي دَوّن بها رشيد الدين أكثر أعماله التاريخيّة/ الجغرافيّة. صحيحٌ أنّ رشيد الدين أمر بترجمة أعماله إلى العربيّة، كما تُرجِمَت أعماله العربيّة إلى الفارسيّة ليُتيح لها مجالاتٍ أكبر للشهرة والانتشار؛ لكنّ هذا إنْ دلَّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على «الطابع المحلّي» للدولة الإيلخانيّة في إيران بالمقارنة بالدعوى العالمية المرتبطة بدار الإسلام من جانب المماليك. وربّما كان رشيد الدين يعي التناقُضَ المتمثِّل في سنّيته من جهةٍ، وعمله للمغول وأيديولوجيتهم الإيرانية غير السنّيّة من جهةٍ؛ لكنّه ربّما رأى في الأمر أزمةً مؤقّتةً لا تلبثُ أن تزولَ كما زالت أزمات البويهيين والفاطميين والقرامطة. لكنّ الوَعْيَ بالتناقض الذي لا يبدو واضحاً في عمل رشيد الدين التاريخي[80]؛ يظهر في عمل مؤرّخٍ فارسيٍّ آخر هو شرف الدين عبد الله بن فضل الله الشيرازي (عاش بين 663 و 730 هـ تقريباً/ 1264-1330 م)، الملقّب بوصّاف الحضرة[81] والذي كان يحظى بدعم رشيد الدين وتأييده. فقد تجرّأ وصّاف الحضرة فأشاد بإسلام

= بوذا؛ قارن بفؤاد عبد المعطي الصيّاد: مؤرخ المغول 259-271، و E.G. Brown: LHP III, JRAS 1908 pp. 17-37.

(78) قارن عن أعماله الكلاميّ والفلسفيّ: J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten pp. 5-6, 12-60.

(79) انظر: J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten p. 45.

(80) انظر: J.P. Petrushevsky: Rashid al-Din's Conception of the State, in: CAJ 14 (1970) pp. 148-162.

(81) قدّم رشيد الدين وصّاف الحضرة للإيلخان أولجايتو في السلطانية في الرابع والعشرين من المحرّم 712هـ/ 1312 م؛ فأهداه وصّاف كتابه التاريخي الذي سمّاه «تجزية=

المماليك ودولتهم وانتصاراتهم على المغول أعداء الإسلام آملاً أن يأتي اليوم الذي يستطيع فيه المسلمون التحرّر من وحشيّة المغول، وحكمهم غير الإسلامي؛ يقول[82]: «بلاد مصر وشامات كه بعد از شئصد ونود واند سال از هجرت پيغمبر عربي... بر جاده جدّ واجتهاد در دين پروری وحسن اعتقاد ثابت قدم وصادق دم اند وحكم **﴿إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالَهم بأنّ لهم الجنّة يقاتلون في سبيل الله فيَقْتُلون ويُقْتَلون﴾**[83] را نقش نگين دين وپيرايه نو عروس يقين ساخته، وولاء **﴿لا تُطع الكافرين والمنافقين﴾**[84]... ومحافظت حوزه اسلام وحمايت حومه ايمان را باشارت **﴿وتعاونوا على البرّ والتقوى﴾**[85] كردن حتمى مقضى شناسند... لا جرم بدين فضيلت بر جمله بلاد إسلام مكنت تفوّق دارند وشرف امتياز يافته اند»[86].

* * *

= الأمصار، وتزجية الأعصار» (قارن بتاريخ وصّاف 544). ويذكر وصّاف أستاذه ومتبنّيه رشيد الدين في مكانٍ آخر من تاريخه (تاريخ وصّاف 539) فيلقّبه بمجدّد القرن السابع (قارن عن الحديث: «إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلّ مائة سنة مَنْ يجدّد لها دينها» بسنن أبي داود، باب الملاحم 480/4).

(82) تاريخ وصّاف 83-84.

(83) سورة التوبة110/9.

(84) سورة الأحزاب 1/33.

(85) سورة المائدة 1/5.

(86) معنى ذلك بالعربية: «أما بلاد مصر والشام فلا تزال بعد مضيّ تسعين وستماية سنة ونيّف على هجرة النبي العربي صادقة العزم، ثابتة القدم على سبيل الجد والاجتهاد قد اتخذت في دينها من قوله تعالى: **﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنّة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون﴾** نقشَ خاتمها، ومن هذه الآية الكريمة زينة عروس يقينها. وأعلنت ولاءها لقوله تعالى: **﴿ولا تُطع الكافرين والمنافقين﴾**. واتّخذت من قوله تعالى: **﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾** شعارها في المحافظة على حوزة الدين، وحماية حومة الإيمان. إنّ هذا كلّه بالنسبة لهم حتميٌّ ومقضيٌّ؛ لذلك لا جَرَمَ أن ينفردوا من جملة الإسلام بفضيلة التفوق وشرف الزعامة والامتياز».

بلغ «العصر الذهبي» المملوكي ذروته في عهد السلطان الناصر محمّد بن قلاوون (-741 هـ/ 1341 م). وتظهر الذكريات الزاهية عن عهد هذا السلطان في كتابات المؤرخين اللاحقين؛ إذ يسمّيه أحدهم[87] «صاحب الغاية في الدولة التركيّة»؛ ويقول عنه آخر[88]: «ملك أعظم المعمور من الأرض». بيد أنّ هذه الصورة الرائعة للدولة لم تدم بعد موت السلطان. فقد عاد الفساد إلى الإدارة من جديد، وعمّت الفوضى مصر والشام. وربّما كان السلطان الناصر نفسه بتصرّفاته الإدارية قد مهّد لهذا الفساد؛ عندما جعل الدولة كلّها تتجسّد في شخصه؛ مقترباً من النموذج المزعوم المسمّى بالاستبداد الشرقي. فقد حدّ من صلاحيات الوزير ثم ألغى المنصب نفسه، وفعل الشيء نفسه في منصب نيابة السلطنة. كما ألغى مناصب إداريّة أخرى أو أعاد تحديد صلاحياتها وتوزيعها. وقد حفظ لنا العمريّ (- 749 هـ) الذي عاصر السلطان، وعمل في الإدارة صورةً دقيقةً عن هذه التطوّرات. أمّا المقريزي (- 845 هـ) فقد وصف السلطان وإجراآته على النحو التالي[89]: «وكان شديد البأس، جيّد الرأي يتولّى الأمور بنفسه... وكان مُهاباً عند أهل مملكته بحيث إنّ الأمراء إذا كانوا عنده بالخدمة لا يجسر أحدٌ أن يكلّم آخر كلمةً واحدةً، ولا يلتفت بعضهم إلى بعضٍ خوفاً منه. ولا يمكن واحداً منهم أن يذهب إلى بيت أحدٍ ألبتة لا في وليمةٍ ولا غيرها؛ فإن فعل قبض عليه وأخرجه من يومه منفياً. وكان مسدَّداً عارفاً بأمور رعيته وأحوال مملكته. وأبطل نيابة السلطنة

(87) الأسدي: التيسير 68.

(88) المقريزي: الخطط 305/2. ولا شكّ أنّ السلطان لا ينفرد بالفضل فيما تحقّق في عصره من استقرارٍ وازدهارٍ خصوصاً في حقبة سلطنته الثالثة؛ فقد كان هناك أمراء آخرون أسهموا في ذلك؛ أهمهم الأمير سيف الدين تنكز الذي ولي نيابة الشام بين 712 و 740هـ/ 1312-1340 م باستقلالٍ شبه كامل. إذ تذكر المصادر أنّه كان عصياً على الرشوة والمُحاباة، وكان يعطي المنصب المناسب لمستحقيّه وإن لم يعرفهم شخصياً. وكان أهل الشام يشعرون بالأمن على أرزاقهم وحيواتهم في ولايته (قارن بالصفدي: الوافي 420/10-435، وابن حجر: الدرر الكامنة 55/2-62).

(89) الخطط للمقريزي 305/2-306.

من ديار مصر من سنة 727، وأبطل الوزارة وصار يتحدّث بنفسه في الجليل من الأمور والحقير... وكان إذا كبر أحدٌ من أمرائه قبض عليه وأقام بدله صغيراً من مماليكه إلى أن يكبر فيمسكه فيقيم غيره ليأمن بذلك شرّهم».

ويعكس الإنتاج الثقافي بعد عصر الناصر الفروق الواضحة بين الدولة وإداراتها أيامه، والتغيّرات التي طرأت بعد وفاته. ففي القرنين الثامن والتاسع ظهر نوعٌ ثقافيٌ جديدٌ تمثّل في سلسلةٍ من المؤلّفات هدفها كشف الفساد في الدولة، والطلب إلى السلاطين وكبار الأمراء إعادة الأمور إلى نصابها. من هذه المؤلّفات كتاب تاج الدين السبكي (-771 هـ/ 1369 م) المسمّى: «مُعيد النِعَم ومُبيد النِقَم»، وكُتُب المقريزي (-845 هـ/ 1442 م) خصوصاً رسالته المسمّاة: «إغاثة الأمّة بكشف الغُمّة»، وكُتُب محمّد بن محمّد بن خليل الأسدي (المتوفّى بعد العام 855 هـ/ 1450 م) التي لم يصل إلينا منها غير رسالته المسمّاة: «التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار»(90). ويحدّد الأسديُّ أسباب سوء الأحوال في الدولة بإهمال الزراعة، وتدمير البدو للريف، والعسف بالفلاّحين، والاتّجار بالمناصب(91).

لقد خرج هذا «الجنس الأدبي» على نموذج «مرايا الأمراء» المعروف في الأدب السياسي الإسلامي التقليدي(92)؛ إذ عالج مشكلات الدولة المُعاصرة ووجّه

---

(90) الأسدي: التيسير ص 37، 8-10.

(91) التيسير ص 13 (المقدمة) والفصل الأول؛ وانظر عن الاتّجار بالمناصب الذي تحوّل إلى مورد جديد لدخل السلطان بعد عهد الناصر محمد بن قلاوون، والذي شمل المناصب حتى الديني منها؛ أحمد عبد الرزاق أحمد: البذل والبرطلة (القاهرة 1979).

(92) انظر عن «مرايا الأمراء» H. Busse: Fürstenspiegel und Fürstenethik im Islam, in: Bustan 9/1 (1968) pp. 12-19; A.K.S. Lambton: Islamic Mirrors for Princes, in: Theory and Practice in Medieval Persian Government (London 1980) pp. 419-442.

لكنّ أدب «مرايا الأمراء» (Fürstenspiegel) لم ينته أو يتوقّف في العصر المملوكي؛ فقد كتب فيه الحسن بن عبد الله العبّاسيّ (حوالي العام 708 هـ) كتابه: آثار الأول في =

نقداً قوياً للفاسد من الأمور. ويُعتبر هذا النوعُ إنجازاً ثقافياً مستجدّاً في عصر المماليك؛ إذ يعكس في توجُّهاته النقديّة الظروف الخاصّة للدولة بعد العصر الذهبي الذي عاشته منذ قيامها تقريباً وحتّى وفاة السلطان الناصر. فقد تردّت الأحوال بشكلٍ مفاجىءٍ وعنيفٍ بعد وفاة الناصر مباشرةً بحيث انقلبت الصورة تماماً في عصر المقريزي فدفع ذلك طلاّب الإصلاح إلى ردّة فعلٍ عنيفةٍ ونقديةٍ لم يعد نموذج «مرايا الأمراء» التقليدي صالحاً كإطار لها.

الجغرافية السياسية للدولة المملوكية

يضع العمريّ الدولة المملوكية في قلب دار الإسلام؛ بل في قلب العالم المعمور. وطريقته في ذلك تخصيص كلّ مملكةٍ بباب. وقد جاءت الدولة المملوكية في الباب السادس. أمّا تفضيل مصر والدولة المملوكية فيبدو من ترتيب العمريّ للأبواب بادئاً من الهند والسند، مارّاً ببلاد المغول ودولهم راسماً بذلك نصف دائرةٍ عند بلاد الروم (الأناضول) ثم متابعاً إقفال الدائرة بالوصول إلى اليمن والحبشة والسودان ومالي والغرب الإسلامي (شمال إفريقية والمغرب) والأندلس ـ وهكذا تشكّل الدولة المملوكية في جغرافيته قُطْب الدائرة ومركزها مثل الدّرّة في الصدفة.

والعمريّ بمُضيِّه من المشرق إلى المغرب يخالف التقليد المعروف في كتب المسالك والممالك ليؤكّد بذلك فضل المشرق على المغرب[93]. وقد مرّ بنا من قبل أنّه يفهم كتابه كلَّه باعتباره ردّاً على دعوى الذين يفضّلون المغرب على المشرق[94]. وكنتيجةٍ منطقيّةٍ لذلك، فإنّ العمريَّ يعتبر الدولة المملوكية ـ التي قلبها مصر ـ جزءًا من عالم المشرق المفضَّل. وهو يقدّم للحديث عن مصر

= ترتيب الدول، كما كتب ابن نُباتة (منتصف القرن التاسع الهجري) كتابه: المختار من كتاب تدبير الدول.

(93) مسالك الأبصار 5/1.

(94) مسالك الأبصار (الباب 15) ص 23-24.

بالحديثين الشريفين: «لا تُشَدُّ الرِحالُ إلاّ إلى ثلاثة مساجد: الكعبة، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى»(95)، و«فُجِّرت أربعة أنهار من الجنّة: الفرات والنيل وسيحان وجيحان»(96). ويفهم العمريّ فضائل الشام والحجاز على أنّها فضائل لمصر أيضاً لأنّ الجميع مملكةٌ واحدةٌ: «هذه الممالك هي مملكةٌ واحدةٌ»(97). أمّا النقص البادي في فضائل مصر لعدم وجود أماكن إسلامية مقدّسة بها؛ فإنّ العمريَّ يعوّضه بذكر «عجائب» مصر التي يأتي في مقدّمتها معدن الزُمُرُّد الذي يُستخرَجُ أفضل أنواعه في العالم من مصر(98). ثم هناك شجرة البَلْسَم (البلسان) التي ترتَبط بها عدّةُ أساطير وحكايات شعبية حول حياة المسيح، ويزعُمُ العمريُّ أنّه لا يصحُّ عمادٌ مسيحيٌ ما لم يكن في مائه شيءٌ من بَلْسَم مصر(99).

وليس في كتاب العمريّ وصفٌ للحجاز. وقد أشرنا في مقدّمتنا على باب العمريّ الخاصّ بقبائل العرب إلى أنّه لم يُتح للعمريّ أن يضع اللمسات الأخيرة على مسوّدة الكتاب(100). لذلك بقيت في كتابه مواطن غير مكتملة؛ ربّما كان أهمّها وصف الحجاز.

* * *

يذكر العمريُّ أنّ بلاد الشام والحجاز ومصر، تشكّل مملكةً واحدةً، هي مجال السلطة المملوكية. لكنّ هذه البلاد لم تقع كلّها في نطاق السيطرة المملوكية منذ البداية. فقد لاقوا صعوباتٍ في وراثة الممتلكات الأيّوبيّة حتى في

(95) قارن بمسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، ص 77.

(96) مسند أحمد بن حنبل 261/2.

(97) انظر مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، ص 77.

(98) انظر مسالك الأبصار، مصدر سابق، ص78 ملاحظة رقم 1، وصبح الأعشى 286/3-287، وكنز الدرر 132/9-133، S.Y. Labib: Handelsgeschichte pp. 313-314.

(99) انظر مسالك الأبصار، مصدر سابق، ص 80 الملاحظة رقم 1، ومعجم ياقوت (المطريّة).

(100) مسالك الأبصار (الباب 15) ص 56-57.

مصر. وقد بدأت السلطة تقع في أيدي المماليك أثناء الحملة الصليبيّة التي قادها لويس التاسع ملك فرنسا (1226 - 1270 م) على مصر حيث سقطت في يده مدينة دمياط في 6 يونيو 1249 التي اعتبرها الخطوة الأولى لاحتلال مصر كلّها، ثم السيطرة على بيت المقدس من جديد، بعد أن يكون الأيوبيون قد فقدوا أهمّ مراكز قوّتهم. وفي مواجهة حملة لويس بالذات حقّق المماليك أوّل انتصاراتهم المهمّة؛ إذ أوقعوا الهزيمة بالحملة الصليبية أمام مدينة المنصورة، ووقع الجيش الصليبي كلّه - والملك لويس نفسه - في الأسر المملوكي. وفي اتّفاقية الهدنة التي تمّت بين الطرفين لم يستعد المماليك دمياط فقط، بل حصلوا بالإضافة لذلك على مبلغ ماليّ كبير فديةً لإطلاق سراح الملك الصليبي الأسير(101).

وبينما كان الصليبيون يتقدّمون على الأرض المصريّة، كانت الدولة الأيوبية في مصر تمرّ في أحرج أوقاتها. فقد توفّي الملك الصالح نجم الدين أيّوب في الرابع والعشرين من شعبان 647 هـ/ 1249 م قبل أن يتماسّ جيشه المؤلف من مماليكه مع جيش الخصم. ولم يكن ولده تورانشاه بمصر؛ إذ كان والده الكثير الشكوك قد ولاّه حصن كَيْفا بالشام ليبعده عن عاصمة الدولة؛ فكان على زوجة أبيه شجر الدُرّ أن تبذل جهوداً جبّارةً لإبقاء الجبهة ثابتةً في وجه الفرنجة بانتظار وصول ابن السلطان إلى مصر. لكنّ تورانشاه الذي وصل إلى المنصورة ليقود جيش أبيه في قتال الصليبين، لم يتمكّن من إحراز ثقة كبار الضُبّاط المماليك الذين ما لبثوا أن اندفعوا لقتله في 28 محرّم 648 هـ/ 2 مايو 1250 م، وتعيين شجر الدرّ قائمةً بالأمر بمصر(102). ومنذ انتصار المنصور وحتّى انتصار عين جالوت على

---

(101) سلم الصليبيون في 6 مايو 1250 م دمياط إلى المماليك، وتسلّموا منهم ملكهم الأسير؛ قارن عن ذلك: J.R. Strayer: The Crusades of Louis IX, in: Setton (ED.), A History of the Crusades II, 487-504.، وجمال الدين سرور: دولة الظاهر بيبرس في مصر 23-29.

(102) قارن عن هذه الأحداث: Götz Schregle: Die Sultanin von Ägypten pp. 47-63, 141-142.

المغول (في رمضان 658 هـ/ 1260 م) ظلّت الفوضى ضاربةً أطنابها بين المماليك ومن حولهم، تعبيراً عن الحيرة في إيجاد شكلٍ للسلطة يهبها شرعيةً وبالتالي استقراراً واستمراراً[103]. وقد حقّق لهم انتصارهم بعين جالوت ما كانوا يفتقدونه من أسباب المشروعيّة والسلطة. وكنتيجةٍ لذلك سقطت في يدهم بلاد الشام حتّى الفرات على إثر انسحاب المغول منها بعد هزيمتهم أمام الجيش المصري. ومع ذلك فقد بقيت مدنٌ ساحليّةٌ كثيرةٌ، وقلاعٌ، وأطرافٌ خارج نطاق السيطرة المملوكيّة في بلاد الشام في يد الصليبيين، الذي أُرغموا على الانسحاب منها تدريجياً بحيث غادروا الساحل نهائياً في عهد الأشرف خليل بن قلاوون عام 690 هـ/ 1291 م.

وتعود فترة الاسترداد الأولى للسواحل الشاميّة من الصليبيين إلى عهد الظاهر بيبرس (658-676/ 1260-1277) الذي وصل للسلطة بعد اغتياله للمظفّر قطز (657-658/ 1259-1260) قائد الجيش المصري في عين جالوت. فأهمّ ما استردّه من الصليبيين من المدن والقلاع: قيسارية، وحيفا، وعَثْليث، وأَرْسُوف (663 هـ/ 1265 م)، وصفَد، وهُونِين، وتِبْنِين، والرَمْلَة، والقُلَيْعَة، وحَلْبَا، وعَرْقَة (664 هـ/ 1266م)، ويافا، وشَقِيف أَرْنُون، وأنطاكية (666 هـ/ 1268 م) وصافيتا، وحصن الأكراد، وحصن عكّار (669 هـ/ 1271 م).

أمّا حقبة الاسترداد الثانية فتقع في عهد السلطان الملك المنصور سيف الدين قلاوون (678-689 هـ/ 1279-1290 م). وقد كان أهمّ ما استعاده المسلمون في هذه الحقبة قلعة المَرْقَب (684 هـ/ 1285 م)، ومدينة طرابلس (688 هـ/ 1289 م).

ووصل الملك الأشرف خليل (689-693 هـ/ 1290-1293 م) الذي خَلَفَ والده في السلطة بهذه الحقبة إلى نهاياتها عندما استعاد عكّا، وصُور، وصَيْدا، وبيروت عام 690 هـ/ 1291 م، وهدم الحصون الساحليّة حتى لا يتمكّن الصليبيون

---

(103) انظر عن تفاصيل ذلك: R. Irwin: The Early Mamluk Sultanate pp. 26-36.

من العودة والاعتصام بها. وبذلك صار البرُّ الشاميُّ كلُّه في يد المسلمين بعدما يزيد على القرنين من الصراع مع الغُزاة الصليبيين[104].

ولم تكن لحركة الاسترداد المملوكية آثار سلبيةٌ على التجارة بين الشرق والغرب؛ تلك التجارة التي أدّت إلى ازدهارٍ ملحوظٍ في عصر الدولة المملوكيّة الأولى. فقد أصدر الأشرف خليل «أماناً شريفاً» لتجّار البندقيّة، وجنوة، وبيزا، والمدن الأوروبيّة الساحليّة الأخرى ـ أعطاهم بموجبه حقَّ الدخول لمصر والتعامل مع تجّارها[105].

وكان المماليكُ قد مدّوا سيطرتهم إلى الحجاز رسمياً عام 667 هـ/ 1268. وكان الظاهر بيبرس قد قام بالخطوة الأولى في هذه المجال عام 662 هـ/ 1264 م عندما بعث حملةً صغيرةً استولت على خيبر، وخلّفت فيها حاميةً عسكرية[106]. وفي العام نفسه سُلّمت مفاتيح الكعبة إلى أمير الحاجّ المصريّ، كما ذُكر اسم السلطان في خطبة الجمعة. ويبدو أنّ الوصول لخيبر كان الباعث لأمراء الحرمين على الاعتراف بالسلطة المملوكيّة[107]. ثم حجّ السلطان عام 667 هـ/ 1269 م، فكان ذلك ضمّاً رسمياً للحجاز إلى أقاليم الدولة. وهناك كسى السلطان الكعبة بيده، وأمر بضرب النقود باسمه، وذُكر اسمُه في الخطبة، وعيّن نائباً عنه بالحجاز[108]. ويمكن تَبَيُّن الأسباب التي دفعت السلطان للاهتمام بضمّ الحجاز

(104) كتب محيي الدين ابن عبد الظاهر تراجم مفردةً لهؤلاء السلاطين الثلاثة: الظاهر بيبرس (ونشرت سيرته بالرياض) وقلاوون (ونشرت سيرته بمصر) والأشرف خليل (ونشر سيرته Axel Moberg, في Lund عام 1902). وقارن: Steven Runciman: The Crusader States 1243-1291, in: K.M. Setton (ED.) A History of the Crusades II. 557-598.

(105) انظر: S.Y. Labib: Handelsgeschichte Ägyptens pp. 73-74.

(106) الروض الزاهر لابن عبد الظاهر 220، وزبدة الفكرة لبيبرس المنصوري ق 67 أ ـ ب.

(107) السلوك 1/2ص 504-505.

(108) السلوك 1/2ص 579-582، والذهب المسبوك 90-93، والروض الزاهر 354-356، و F. Wüstenfeld: Die Chroniken der Stadt Mekka II. 271-272.

إلى الدولة من عباراتٍ يوردُها ابن عبد الظاهر (620 ـ 692 هـ/ 1223 ـ 1292 م) في سيرته للسلطان؛ يقول(109): «إنّ السلطان أبت همَّتُهُ إلاّ افتتاح البلاد القريبة والبعيدة... ورأى أنّ بلاد الحجاز طريق البلاد اليمنية، وظهر البلاد الكركية والشوبكية؛ ونظر إلى جهة خيبر...». بعد الحجاز تبدأ اليمن؛ فالحجازُ طريقُ اليمن ـ كما يقول ابن عبد الظاهر، وفي اليمن كان آل رسول يسيطرون منذ العام 626 هـ/ 1229 م. والاستيلاء على الحجاز يعني السيطرة على طريق التجارة عبر البحر الأحمر عن طريق ميناء عدن. ذلك الطريق التجاري الواسع التَشعُّب والذي كان يمضي من الحجاز إلى عدن؛ ومن هناك عبر البحر الأحمر إلى إفريقية، وفارس، والهند، وإندونيسيا، والصين(110). وكانت طرق التجارة عبر البحر منذ القرن الخامس الهجري تمضي باتّجاهين؛ أحدهما من عَيْذاب إلى قُوص ثم إلى الدلتا بداخل مصر. والآخر على الطريق البرّي من عَدَن إلى الحجاز فحلب ثم إلى نواحٍ شتّى. لذلك لم يستطع الأيوبيون الذين سيطروا على مصر أن يتخلّوا عن الحجاز، وعن استتباع اليمن؛ كما أنّ المماليك انطلقوا من مصر لتحقيق الأهداف نفسها: السيطرة على الطريق التجاري عبر استتباع الحجاز والإشراف على اليمن. ثم إنّ طريق الحجّ تطابق مع طريق التجارة إلى الحجاز منذ قرون؛ يقول المقريزي(111): «اعلم أنّ حُجّاج مصر والمغرب أقاموا زيادةً على مائتي سنة لا يتوجّهون إلى مكّة ـ شرّفها الله تعالى ـ إلاّ من صحراء عَيْذاب يركبون النيل من ساحل مدينة مصر الفسطاط إلى قوص، ثم يركبون الإبل من قوص، ويعبرون هذه الصحراء إلى عَيْذاب، ثم يركبون البحر في الجلاّب إلى جُدّه ساحل مكّة.

---

(109) الروض الزاهر 220.

(110) انظر: S.Y. Labib: Handelsgeschichte von Ägypten pp. 89-93, 129-132, Map No 1 (Ägypten Knotenpunkt des Handelsverkehrs).

وقارن أيضاً مسالك الأبصار (الباب 7) ص 157-158، ونهاية الأرب للنويري 354/1، ورحلة ابن بطوطة 177/2-178.

(111) الخطط 202/1-203.

وكذلك تجّار الهند واليمن والحبشة يردون في البحر إلى عَيْذاب... إلى أن كسا السلطان الظاهر ركن الدين بيبرس البندقداري الكعبة، وعمل لها مفتاحاً، ثم أخرج قافلة الحُجّاج من البرّ في سنة ستٍّ وستين وستمائة؛ فقلّ سلوكُ الحاجّ لهذه الصحراء، واستمرّت بضائع التُجّار تُحمل من عَيْذاب إلى قوص حتى بطل ذلك بعد سنة ستين وسبعمائة... وكانت عَيْذاب من أعظم مراسي الدنيا بسبب أنّ مراكب الهند واليمن تحطّ فيها البضائع وتُقْلِعُ منها مع مراكب الحُجّاج الصادرة والواردة. فلمّا انقطع ورودُ مراكب الهند واليمن إليها صارت المرسى العظيمة عَدَن من بلاد اليمن إلى أن كانت أعوامُ بضعٍ وعشرين وثمانمائة؛ وصارت جُدّة أعظم مراسي الدنيا وكذلك هُرْمُز».

استطاع آل رسول باليمن الاستقلال عن الأيّوبيين عام 628 هـ/ 1231 م. ومنذ ذلك الحين بدأ الصراع بين الطرفين للسيطرة على الحجاز؛ الذي كان الإشراف عليه ضرورياً لحفظ اليمن استقلالها. وقد توصّل آل رسول لذلك، نتيجةً للصراعات الداخليّة بين الأيّوبيين أنفسهم، ولمشكلاتهم المستعصية مع الإمارات الصليبيّة في بلاد الشام. ففي العام 639 هـ/ 1242 م استولى الملك الرسولي نور الدين عمر على مكّة، واحتفظ بها تحت سيطرته حتّى وفاته عام 646 هـ/ 1249 م. لكنّ القبضة الرسولية على الحجاز ضَعُفت فور وفاته بسبب انهماك خلفائه في صراعاتٍ داخليّة. وفي الوقت نفسه كانت مصر تمرّ بمرحلة اضطرابٍ داخلي مع بدايات وصول المماليك للسلطة عام 648 هـ/ 1250 م، ثم سقوط بغداد في يد المغول ونهاية الخلافة العبّاسية بالعراق عام 656 هـ/ 1258م. وقد سمحت هذه التطوّرات بمصر والعراق واليمن لأمراء الحرمين باستقلاليّة ملحوظةٍ في ظل غياب الدول المحيطة عن الساحة الحجازيّة. فلمّا استقرّت الأمور من جديدٍ باليمن عاد الرسوليون يحاولون التدخّل بالحجاز؛ فواجهتهم القوّة المملوكيّة الصاعدة التي استطاعت إرغامهم على الانكماش، ووضعت يدها على الحجاز؛ بل ومدّت نفوذها إلى اليمن[112]. فعندما حجّ الظاهر بيبرس عام 667 هـ/ 1269 م كتب من

(112) قارن عن ذلك؛ شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام 2/237-240، وبنو رسول وبنو طاهر=

مكّة إلى ملك اليمن المظفّر الرسولي[112]: «سطّرتُها من مكّة المشرّفة؛ وقد أخذتْ طريقها في سبع عشرة خطوة... المَلكُ هو الذي يجاهدُ في الله حقَّ جهاده، ويبذل نفسه في الذبِّ عن حوزة الدين. فإنْ كنتَ ملكاً فاخرُج التق التتار...»!. وقد استمرّ ضغط السيطرة المملوكية بالحجاز على اليمن حتّى أيّام العمريّ (-749 هـ/ 1349 م) الذي ذكر في الباب الخاصّ باليمن من كتابه[113]: «وصاحبُ اليمن يهادي صاحبَ مصر ويُداريه لمكان إمكان التسلُّط عليه من البحر والبرّ الحجازي».

لكنْ علينا أن لا نُغفل الباعث الديني أو الإسلامي في حرص المماليك للاستيلاء على الحجاز. فمن خلال هذه السيطرة صار المماليك حُماةً للحرمين؛ بالإضافة إلى استضافتهم للخليفة العبّاسيّ، ودفاعهم عن حوزة الإسلام في وجه المغول والصليبيين. إنّ هذه الأمجاد التي استأثرت بها الدولةُ المملوكيّةُ بمصر لم تستطعها أيّة مملكةٍ أخرى في التاريخ الإسلامي. لذلك لم يكن غريباً أن ينشأ ازدهارٌ ثقافيٌ نابعٌ عن الوَعْي بالذات، والإحساس بطمأنينة الانتصار. ولهذا الوَعْي بالذات، والازدهار الثقافي الناجم عنه ندين بتلك المؤلّفات التاريخيّة الضخمة، وبكثرةٍ كاثرةٍ من الكتب في أدب التراجم[114].

= 333-375، و G.R. Smith: The Ayyûbids and early Rasûlids in the Yemen pp. 88-90, Jacques Jomier: Le Mahmal pp. 29-33.

(113) الروض الزاهر 355-356، والسلوك1/2 ص 581-582، والذهب المسبوك 92.

(114) مسالك الأبصار (الباب 7) ص 155.

(115) يحاول مؤرخٌ مصريٌ هو محمود رزق سليم أن يؤرخ للفكر والأدب والثقافة في الحقبة المملوكية؛ في كتابه الضخم الذي يقع في ثماني مجلّدات بعنوان: عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي (القاهرة 1947-1965).

الدولة المملوكية

السلطان

كان السلطان على رأس الدولة المملوكية وكان سلاطين المماليك في الأصل من كبار أمراء الجيش يختارهم الأمراء من بينهم[116].

أمّا المماليك أنفسُهُم؛ فهم في الأصل رقيقٌ مجتَلَبٌ من أصولٍ قِفْجاقيّة/ تركيّةٍ أو شركسيّة؛ من جنوبي روسية والقَوْقاز[117]. وكان هؤلاء يصلون إلى القاهرة صبياناً عن طريق الشراء، أو فتياناً أسرى حرب، أو رسماً مقرّراً على دولٍ تابعةٍ أو خاضعةٍ، أو هدايا من دولٍ صديقةٍ أو حليفةٍ[118]. وفي القاهرة كانوا يخضعون لتربيةٍ إسلاميةٍ وأخرى عسكريّة لعدّة أعوامٍ حتى إذا انتهى تدريبُهم جرى تحريرُهم (عِتْقهم) وضمُّهم إلى الهرميّة العسكريّة المملوكيّة[119]. ويمكن القول إنّه من

---

(116) انظر: P.M. Holt: The Position and Power of the Mamlûk Sultan, in: BSOAS 38 (1975) pp. 237-249.

(117) وصل القفجاق إلى جنوبي روسية حوالي منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي؛ فسيطروا على تلك النواحي؛ ومنهم كان المماليك البحريّة (قارن بالسلوك 1/1 ص 340، D. Ayalon: Le régiment Bahriya, in: Studies on the Mamlûks of Egypt pp. 133-141 (III), EI[2] «Kipčak» V, 125b-126b (G.Hazai). وكان السلطان برقوق الذي حكم بين 784و 801 هـ/1382-1399 مع بعض انقطاع؛ هو الذي أوصل المماليك الشركس إلى السلطة؛ فعُرفوا بالمماليك البرجيّة. قارن عنهم: D. Ayalon: The Circassians in the Mamlûk Kingdom, in: Studies on the Mamlûks of Egypt pp. 135-147 (IV), EI[2] «Čerkes» II, 23b-24b (Ayalon).

(118) قارن بفايد حماد عاشور: العلاقات السياسية بين المماليك والمغول ص 12-13، و D. Ayalon: L'Esclavage du Mamelouk, in: The Mamlûk Military Society pp. 1-9 (I).

(119) انظر: D.Ayalon: L'École militaire, in: The Mamlûk Military Society pp. 9-24 (I).

أسباب انحطاط الدولة المملوكيّة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي؛ أنّ المماليك لم يعودوا يُشتَرَون صغاراً، بل صار يُؤتَى بهم إلى مصر رجالاً يدخلون الجيش دونما تربيةٍ إسلاميّة متأنّية؛ وبذلك ظلّ هؤلاء الجُدُد غُرباءَ في البيئة المصريّة، ولم يستطيعوا الائتلاف مع حقائق الحياة في البلاد التي استُجلبوا إليها.

وبسبب تساوي كبار الأمراء المماليك في الأصل والتربية، وتقارب قوّتهم ووزنهم في الهرميّة العسكريّة؛ فإنّه لم يكن ممكناً أن تخرج من أوساطهم مَلَكيّةٌ وراثيةٌ. لكنّ هذا لا يعني أنّ الأمراء الذين وصلوا إلى السلطة لم يحاولوا أن يورّثوا أعقابَهُم من بعدهم. بدأ ذلك الظاهر بيبرس الذي عَيّن في العام 662 هـ/ 1264 م ابنه بركة ولياً للعهد ملقّباً له بالملك السعيد، وقد حصل على مبايعة كبار رجال الدولة له، ثم جَدَّدَ له البيعةَ عام 667 هـ/ 1268 م[120]. ونجح السلطان الناصر محمّد بن قلاوون في ذلك نجاحاً جزئياً، فقد بايع لولده أبي بكر المنصور قبل وفاته[121]. وقد استطاع ستةٌ من أبنائه الذكور الأثني عشر الوصول للسلطنة لفتراتٍ قصيرة[122].

إنّ فشل المبدأ الوراثي كانت له آثارُهُ الإيجابية على قوّة السلطة والسلطان في العصر المملوكي؛ إذ أدّى ذلك إلى عدم وصول أطفالٍ أو فتيانٍ للسلطة في الغالب. كما أنّه لم تكن هناك حقوقٌ ملكيّةٌ وراثيّةٌ تفرضُ توليةَ أبناء السلطان بعض الأقاليم أو النواحي ممّا يؤدّي إلى انقسام الدولة لدويلاتٍ من بعد ـ مع ما يتبع ذلك من ضعفٍ وتشرذمٍ ثم سقوطٍ للسلطنة لحساب دولةٍ وسلطنةٍ أخرى كما حدث للسلاجقة. ذلك أنّ الأمراء الصغار كان لا بدّ من تعيين وصيٍّ عليهم (أتابك) حتّى يبلغوا سنّ الرُشد. وكان الأتابك أميراً كبيراً في الغالب لذلك سُرعان ما كان ينتزع السلطة من الأمير الصغير رسمياً ويُنشيءُ دويلةً خاصّةً به. وكان هذا هو سبب

(120) الروض الزاهر 203-215، 338.

(121) الخطط 304/2.

(122) الخطط 305/2.

ظاهرة دويلات الأتابكة الكثيرة والمتشابكة وبخاصةٍ في الجزيرة الفراتية وأجزاء من الشام وإيران[123]. وعن هذا الطريق وصل الأيوبيون للسلطة بطريقةٍ شرعيّةٍ بعد موت نور الدين محمود بن زنكي (ـ569 هـ/ 1174 م) الذي ترك صبياً وارثاً لم يكن قد بلغ سنّ الرشد هو الصالح إسماعيل[124].

وهكذا فإنّ نظام الانتخاب للسلطان من ضمن كبار الأمراء أيام المماليك يشكّل عودةً لمبدأ الشورى الذي دعت إليه الشريعة الإسلاميّة؛ هذا على أنّ تلك الشورى بقيت قاصرةً على نخبةٍ من كبار الأمراء. وقد يكون مهمّاً التعرّف على ردّ فعل الفقهاء على هذه العودة الجزئية لنظام الشورى الإسلامي.

ومع ذلك فقد كانت لنظام «السلطان المنتخب» هذا سلبياتُهُ. فعندما يكون السلطان الجديد قويّاً بقوّة الفريق الذي انتصر له أو بقوّة شخصيته، كان يحكم فوق الفرقاء والأنصار. لكنّه عندما ينتخب كحلّ وسطٍ أو نتيجةً لتوازناتٍ مؤقتةٍ فإنّه يظهر ضعيفاً منذ البداية، وسُرعان ما ينشب نزاعٌ بين المجموعات فتقوم المجموعة الأقوى بعزله وتولية آخر مكانه. وقد أدّى ذلك في العصر المملوكي المتأخّر إلى تغييرٍ مستمرٍّ في السلاطين، أضعف النظام كلّه.

بيد أنّ هذا النظام الذي لم يوفّر استقراراً دائماً في رأس السلطة، حافظ من ناحيةٍ أخرى على وحدة الدولة؛ إذ لم يكن هناك مسيطرٌ بشكلٍ شرعيٍّ غير السطان المنتَخب. ثم إنّ أجزاء السلطنة (مصر والشام والحجاز) كانت مترابطة جغرافياً واقتصادياً؛ بشكلٍ أعان الدولة المملوكيّة في المحافظة على وحدتها. وهذا الترابُط بالذات، بالإضافة إلى شكل السلطة كان وراء قيام تلك السلطة المركزيّة القويّة التي كانت سطوتُها محسوسةً في أقاصي أقاليم الدولة وأعمالها. ففي حين كانت المدن بالشام أيام الأيّوبيين دويلاتٍ مستقلّةً تقريباً يتسلّط فيها أمراء الأسرة الأيّوبية

(123) انظر: E. Zambaur: Manuel de la Généalogie pp. 225-235.

(124) انظر: N. Elisséeff: Nûr ad-Din II, 694-699; P.M. Holt: The Age of the Crusades pp. 53-55.

من أولاد وأحفاد السلطان صلاح الدين وأخيه العادل؛ كان السلطان المملوكيُّ هو الذي يعيّن النّواب في المدن والأقاليم والأعمال بشكلٍ مباشرٍ؛ بل هو الذي يعيّن صاحب ديوان الإنشاء في مصر والشام وقضاة المذاهب الأربعة[125].

وكان السلطان الظاهر بيبرس أوّلَ من عيّن قضاةً أربعة للمذاهب الأربعة[126]. ولم يكن هناك في العصر الأيّوبي غير قاضي قضاةٍ واحدٍ هو قاضي قضاة الشافعيّة. وتذكر المصادر والدراسات أسباباً متنوعةً لتصرّف بيبرس هذا؛ لكنْ ما لا ينبغي أن يغيب هنا ما يتضمّنه هذا التصرّف من وعي بالأهميّة والتمثيل لسائر الناس من أتباع مختلف المذاهب بدار الإسلام. وقد قام السلطان شاه رُخ بن تيمورلنك (حكم 808—850 هـ/ 1405-1448 م) الذي خلف والده تيمورلنك على عرش تلك الإمبراطورية الضخمة بتصرّفٍ مشابهٍ لتصرّف الظاهر بيبرس. إذ بنى أمام أسوار عاصمته هراة مباني ضخمةً بينها إيوان وقف فيه أربع مدارس على المذهب السنيّة الأربعة[127]. وكان التيموريون من أتباع المذهب الحنفي شأنهم في ذلك شأن مماليك مصر.

الفئات الاجتماعية

كانت الفئات الاجتماعية الأساسيّة في مجتمع العصر المملوكي الأوّل خمساً.

أوّل هذه الفئات المماليك الذين كانوا يقعون على رأس السُلّم الاجتماعي وتسمّيهم المصادر: «أرباب السيوف». ومن بين المناصب الهامّة التي كانت بيد

---

(125) قارن بمسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، ص 115.

(126) الخطط 302/2 (سنة 666 هـ/ 1267 م)، و J.S. Nielsen: Sultan al-Zâhir and the appointment of four Chief Qâdis (663/1265), in: Studia Islamica 60 (1984) pp. 167-176; J.H. Escovitz: The Establishment of four Chief Judgeships in the Mamluk Empire, in: JAOS 102 (1982) pp. 529-548.

(127) انظر: D. Krawulsky: Horâsân zur Tîmûridenzeit II, 20.

هذه الفئة بالإضافة إلى السلطنة حسبما يذكر العمري: إمرة السلاح، والدواداريّة، والحجوبيّة، وإمرة جاندار، والأستاذداريّة، والمِهْمَنْداريّة، ونقابة الجيوش، والولاة.

وتأتي بعد هؤلاء في السُلّم الاجتماعي فئة كبار موظّفي الدولة من غير العسكريين؛ وتسمّيهم المصادر: «أرباب الأقلام». ويعدّد العمريُّ المناصب التي كانت بيد هذه الفئة على النحو التالي: الوزارة، وكتابة السرّ، ونظر الجيش، ونظر الأموال، ونظر الخزانة، ونظر البيوت، ونظر بيت المال، ونظر الاصطبلات[128]. وتذكر المصادر أنّ هذا التقسيم أصلُهُ أثرٌ منسوبٌ للنبيّ يجعل السيف تحت القلم؛ جاء في الأثر[129]: «خلق الله الدنيا للسيف والقلم، وجعل السيف تحت القلم». بيد أنّ هناك من يذهب إلى أنّ هذا التقسيم الإداري بيزنطيّ الأصل[130].

ويشكل العلماء الفئة الاجتماعية الثالثة في العصر المملوكي الأول. ويقع في مقدمتهم القضاة، والخطباء. ومن بين تلك الوظائف كانت وظيفتة الحسبة، ووكالة بيت المال.

ويأتي التجار في المرتبة الرابعة. ثم سائر الناس: العامة - وهم الفئة الاجتماعية الأخيرة[131]. وكان أرباب الوظائف من الفئات الثلاث الأولى: أرباب السيوف، وأرباب الأقلام، والعلماء يشكلون «أهل الدولة»[132]. وهؤلاء يعتمدون

---

(128) إلى قائمة العمريّ هذه يستند القلقشندي في صبح الأعشى 14/4-34، والمقريزي في الخطط 221/2-228، والسيوطي في حسن المحاضرة 130/1-134 وقارن أيضاً: D. Aylon: Studies on the Mamlûks of Egypt pp. 57-70. (I).

(129) قوانين الوزرة وسياسة الملك (نشرة رضوان السيّد) ص 138 حاشية رقم 4.

(130) انظر: W. Björkmann: Staatskanzlei.

(131) مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، تحقيق دوروتياكرافولسكي، 1986، ص 112-114.

(132) الخطط 227/2.

في معيشتهم على الدولة التي تقدم لهم مقابل خدماتهم إقطاعات أو بدلات مالية في صورة مرتبات (مشاهرة)[133].

أما في زمن المقريزي (النصف الأول من القرن التاسع) فلم يعد تقسيم الفئات الاجتماعية على نحو ما وصفه العمري. ذلك أن الخلل الإداري والاقتصادي الذي أصاب الدولة والمجتمع مطالع القرن التاسع الهجري (والذي يحتاج إلى دراسة معمقة ليس هنا مجالها)[134] صاحبه قحط وجفاف وأزمات تموين وغلاء، كما صحبه أو جاء في سياقه تراجع أخلاقي وفساد ومظالم وسوء اقتصاد. وقد أدى ذلك كله إلى ضرب التكوين الاجتماعي وإحداث شروخ عميقة فيه. وكان من نتائج هذه الهزة الاجتماعية العنيفة تراجع عدة فئات اجتماعية عن مراكز الصدارة لصالح فئات جديدة أو قديمة.

أول الشرائح التي داخل الاختلال موقعها الاجتماعي شريحة صغار الضباط من أرباب الإقطاعات الصغرى؛ وهم كانوا يعرفون بجند الحلقة. ولم يكن هؤلاء من المماليك المبتاعين؛ بل كانوا من أبنائهم أو من فئات اجتماعية أخرى. وكان هؤلاء في الجيش أيام السلطان الناصر محمد بن قلاوون يشكلون أكثر من ثلث عدد الفرسان[135]. أما في عصر المقريزي؛ فإن الكثيرين منهم كانوا قد باعوا إقطاعاتهم إما لتراجع إنتاجيتها بحيث لم يعد مربحاً الاحتفاظ بها أو لأسباب أخرى، وتحولوا إلى مهنيين وتجار[136]. أما العلماء والفقهاء الذين كانوا يقعون

---

(133) قارن بمسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، ص 110.

(134) انظر عن ذلك وصف المقريزي لأسواق القاهرة (الخطط 94/2 -107) الذي يبدو منه ما أصاب البلاد من نكسات مقارنةً بما كانت عليه. ثم هناك رسالة المقريزي المهمّة: إغاثة الأمّة بكشف الغمّة، ورسالة الأسدي: التيسير والاعتبار. أما الفساد الإداري والأخلاقي فيمكن بشأنه مراجعة فصل المقريزي في الخطط 219/2-229 عن أرباب السيوف والأقلام، والبذل والبرطلة لأحمد عبد الرزاق أحمد ص 43-94.

(135) انظر عن ذلك الجدول ص 57 فيما بعد.

(136) الخطط 219/2، وإغاثة الأمة له 72-75.

على الدرجة الثانية من درجات السلم الاجتماعي أيام العمري، فقد انحطوا على سُلّم المقريزي المكون من سبع درجات إلى الدرجة الخامسة. هذا في حين تحسنت أوضاع التجار الاقتصادية والاجتماعية فتقدموا ليحتلوا الدرجة الثانية من درجات السلم بعد كبار رجال الدولة من أمراء المماليك[137].

الإقطاعات والمرتبات

ما نورده هنا ليس أكثر من محاولة موجزة لكي يكون هناك مجال متاح للمقارنة؛ فيما يتصل بعلاقة الراتب بالرتبة من جهة، وموضع ذلك في السياق الاجتماعي العام من جهة ثانية[138].

إحتل الوزير المرتبة الأولى بين موظفي الدولة المدنيين من أرباب الأقلام، وكان مشاهرته 250 ديناراً جيشية (= 2500 درهم)[139]. بينما كان مرتب القاضي، الذي كان ينتمي إلى فئة العلماء، والذي كان يتقاضى مرتبه (مشاهرته) من الإدارة السلطانية مباشرة، لا يزيد على ٥٠ ديناراً جيشية (= 500 درهم)[140].

أما العسكريون؛ فإن الفارس العادي بالجيش المملوكي أيام السلطان الناصر محمد بن قلاوون كان يتقاضى ما بين 300 و900 دينار جيشية في العام (= 3000 - 9000 درهم)[141]. بيد أن بعضاً من هذه الدنانير كان يذهب للنفقات الإنتاجية والإدارية لأن الجند لم يكونوا يتلقون مرتباتهم مباشرة، بل عن طريق الإقطاع.

---

(135) إغاثة الأمة 72-75.

(136) هناك قوائم مقارنة لأسعار المواد الغذائية طوال العصر المملوكي يوردها Eli Strauss: Prix et Salaires à l'époque mamlouk, in: REI 17 (1949) pp. 49-94.

(137) مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، ص 110. وفيما يتعلق بالدينار الجيشي قارن القائمة ص 64-66، وص 61 حاشية رقم 5.

(138) مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، ص 110.

(139) انظر القائمة ص 66.

وتبدو الفروق جليةً في إقطاعات كبار الضباط (الأمراء) إذ تتراوحُ بين 100000 دينار جيشية (= 1000000 درهم) في العام لكبار الأمراء (أمير مائة فارس) و700000 دينار جيشية (= 700000 درهم) في العام لصغار الأمراء (أمير عشرة). هذا مع ملاحظة أن أمير المائة كان ملزماً بدفع مرتبات مائة فارس في حين كان أمير العشرة ملزماً بدفع مرتبات عشرة فرسان فقط(142).

فإذا قارنا بعض الأسعار بالمرتبات المذكورة آنفاً استناداً إلى قائمة أوردها العمري(143) نجد أن أسعار اللحوم وبعض المواد الغذائية الأخرى كانت كما يلي:

دجاجة واحدة = 2 - 3 دراهم.

رطل لحم واحد (حوالي نصف كيلو)(144) = نصف درهم.

إردب حنطة (حوالي السبعين كلغ)(145) = ١٥ درهم.

إن هذه الأسعار تعتبر معتدلة مناسبة؛ هذا مع العلم أنها أسعار العاصمة (القاهرة)، وأنها في المدن والأقاليم الأخرى كانت أكثر انخفاضاً بدليل ما يقوله القلقشندي تعليقاً على قائمة العمري(146): «وهذه الأسعار التي ذكرها (يعني العمري) قد أدركنا غالبها، وبقيت إلى ما بعد الثمانين والسبعمائة؛ فعلت الأسعار وتزايدت في كل صنف من ذلك وغيره وصار المثل إلى ثلاثة أمثال وأربعة أمثال».

الوظائف:

النيابة

كانت نيابة السلطنة هي أعلى الوظائف في الدولة المملوكية. وكان

---

(142) انظر القائمة ص 64-65.

(143) مسالك الأبصار ص 84.

(144) انظر: W. Hinz: Islamische Masse und Gewichte p. 29.

(145) انظر: W. Hinz: Islamische Masse und Gewichte p. 39.

(146) صبح الأعشى 3/443-444.

صاحبها يلقب بـ «كافل الممالك»[147]، ويختار من بين كبار أمراء الجيش، والمنتظر أن يكون هو الذي يخلف السلطان. كما كانت الوزارة هي أعلى وظائف أرباب الأقلام في الدولة. لكنها لم تكن قصراً عليهم؛ إذ كان يمكن أن يلنيها أمير من أمراء الجيش[148] (أرباب السيوف). وعلينا هنا أن نميز بين نائب السلطان والنواب الآخرين؛ الذين كانت سلطتهم تتناول مدينة أو إقليماً واحداً (نيابة/ نيابات) مثل دمشق أو حلب أو طرابلس أو غزة[149].

أما نائب السلطنة؛ كافل الممالك؛ فقد كان «السلطان الثاني»[150]. وكان نواب الأقاليم يتبعونه مباشرة. وكان يستطيع استعراض الجيش دون «مشاورة» السلطان؛ ولم يكن يحتاج للعودة للسلطان إلا في ترقية أفراد الجيش إلى رتبة الإمرة. وكان أمراء الجيش يتناولون الطعام على مائدته (مد السماط) وهو حق ينفرد به السلطان في الأصل. كما كان يترأس مجالس المظالم[151]، ويتلقى طلبات الإقطاع (القصص) والشكايات، ويستطيع إصدار المراسيم دون أن يحتاج عادةً إلى مطالعة السلطان. وفي الفترة التي كان فيها منصب نيابة السلطنة موجوداً، كان ديوان الإقطاع ـ المعروف أيضاً بديوان الجيش ـ تابعاً له مباشرة[152].

ويبدو أن هذه الصلاحيات الواسعة، التي جعلت من نائب السلطان الرجل

---

(147) قارن ص 116من مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، والتعريف بالمصطلح الشريف 65-68.

(148) قارن ص 119 من مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى).

(149) هناك دراسة جديدة عن نيابة غزّة في العصر المملوكي توضّح المقصود بالنيابة، وحدود صلاحيات النائب في المدينة أو الإقليم، قارن: نيابة غزّة في العهد المملوكي لمحمود عطا الله (عمّان 1985).

(150) مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، ص 116.

(151) انظر عن المظالم وتطبيقاتها في العصر المملوكي: J.S. Nielsen: Secular Justice (1985); W. Björkmann: Staatskanzlei p 28, 52.

(152) مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، ص 116.

الثاني في الدولة فعلاً، وهيأته لخلافة السلطان في حالتي وفاته أو خلعه؛ وقفت عائقاً في وجه السلاطين الأقوياء الذين كانوا يريدون تأسيس أسر مالكة بتعيين أبنائهم من بعدهم للسلطنة. لذلك عمد هؤلاء إلى إلغاء المنصب أو عدم تعيين أحدٍ فيه كما فعل السلطان الناصر محمد بن قلاوون الذي ألغى المنصب عام 727 هـ/ 1326-1327 م، وبقي منصب نيابة السلطنة خالياً حتى وفاته عام 741هـ/ 1431 م[153]: «مات وليس له نائب بديار مصر، ولا وزير، ولا حاجب متصرف».

أما نواب الأقاليم، فإن العمري يعتبر كلاً منهم «سلطاناً مختصراً»[154]. وذلك أنهم كانوا يتولون أكثر صلاحيات السلطان في النطاق الإقليمي الذي كلفهم به. ويعني هذا أنهم كانوا يشرفون مباشرةً على شؤون الجيش في الإقليم، والشؤون المالية، وشؤون البريد (المعلومات والمخابرات)؛ لكنهم في بعض المناصب مثل وزارة الإقليم، والقضاء، وكتابة السر، وأمراء الجيش لم يكونوا يملكون غير حقّ الاقتراح[155]. وفيما عدا ذلك؛ فإنّ كلَّ موظّفي الإقليم كانوا يتبعون نائب الإقليم مباشرة[156].

أما نواب الأقاليم الكبرى مثل دمشق وحلب وطرابلس؛ فإنّ أحدهم كان يسمى أحياناً «ملك الأمراء» لكنّ العمري يرى أن هذا اللقب لا يطلق بحقٍّ إلاّ على نائب دمشق[157].

---

(153) قارن ص 117 من مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، والخطط 305/2، وزبدة كشف الممالك 112.

(154) قارن ص 115 من مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى).

(155) قارن ص 115 من مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى).

(156) قارن ص 115 من مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى).

(157) قارن ص 115 من مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى).

الوزارة

يملك المقريزي صورةً واضحةً لأصل المنصب وتطوراته أثناء السيطرة المملوكية. وهو يقترب في تصوُّره هذا من تصور العمري الذي عرضه في النصّ. لذلك فسنثبت نصَّ المقريزي لوضع المسألة في سياقها. يقول المقريزي: «وكانت وظيفة الوزارة أجلَّ رُتَب أرباب الأقلام لأنّ متولّيها ثاني السلطان إذا أُنصف وعُرف حقُّه إلاّ أنّ ملوك الدولة التركية قدّموا رتبة النيابة على الوزارة فتأخّرت الوزارة حتى قعد بها مكانها. ووليها في الدولة التركية أناسٌ من أرباب السيوف وأناسٌ من أرباب الأقلام... وكان وضع الوزير أنه أُقيم لنفاذ كلمة السلطان وتمام تصرفه؛ غير أنها انحطّت عن ذلك بنيابة السلطنة. ثمّ انقسم ما كان للوزير إلى ثلاثة هم: الناظر في المال، وناظر الخاص، وكاتب السر، فإنه يوقّع في دار العدل ما كان يوقع فيه الوزير بمشاورة واستقلال... ثم تلاشت الوزارة في أيام الظاهر برقوق بما أحدثه من الديوان المفرد... ولقد كان الوزير الصاحب سعد الدين نصر الله بن البقري(158) يقول: الوزارة اليوم عبارة عن حوائج كاش عفش يشتري اللحم والحطب وحوائج الطعام»! ويتابع المقريزي عرضه لوضع الوزارة في عصره هو؛ أي ثلاثينات القرن التاسع الهجري فيقول: «ولقد صدق فيما قال! فإن الأمر على هذا! وما رأينا الوزارة بعد انحطاط رتبتها يرتفع قدر متولّيها... فإنّما هو كاتبٌ كبير يتردّد ليلاً ونهاراً إلى باب الأستادار، ويتصرّف بأمره ونهيه... وحقيقة الوزارة اليوم أنها انقسمت بين أربعة وهم: كاتب السر، والأستادار، وناظر الخاص، والوزير. فأخذ كاتب السر من الوزارة التوقيع على القصص بالولايات والعزل ونحو ذلك في دار العدل وفي داره. وأخذ الأستادار التصرف في نواحي أرض مصر والتحدث في الدواوين السلطانية وفي كشف الأقاليم وولاة النواحي، وفي كثيرٍ من أمور أرباب الوظائف. وأخذ

---

(158) ولي الوزارة لأول مرّة من ربيع الثاني - إلى رمضان 792 هـ/ 1390 م. ووليها للمرّة الثانية من رجب 798 هـ إلى ربيع الأول عام 799 هـ/ إبريل 1396 م - ديسمبر 1396 م (قارن بحسن المحاضرة 226/2).

ناظر الخاص جانباً كبيراً من الأموال الديوانية السلطانية ليصرفها في تعلقات الخزانة السلطانية. وبقي للوزير شيءٌ يسيرٌ جداً من النواحي والتحدث في المكوس وبعض الدواوين ومصارف المطبخ السلطاني والسواقي وأشياء أخرى»[159].

كانت الوزارة بالنسبة لكُتّاب الديوان والمؤرّخين قد تحولت إلى منصب تاريخي له جذوره الممتدة عبر الدولة الإسلامية. لذلك فإنّ إضعافها وإعطاءها لأفرادٍ من غير أرباب الأقلام؛ ثمّ إلغاءها أيام السلطان الناصر؛ كلّ ذلك صادم «الصورة التاريخية» للعمري والقلقشندي والمقريزي والسيوطي الذين نقدوا هذه التطورات بوضوح وجلاء. فقد ذهب السيوطي في مطلع فصله عن الوزارة بمصر إلى أنّ للوزير الدور الثاني في الدولة؛ إذ جاء في القرآن حكايةً عن موسى: ﴿**واجعل لي وزيراً من أهلي * هارون أخي * اشدد به أزري * وأشركه في أمري**﴾[160] وفي الحديث المأثور عن النبي: «إن الله أيدني بأربعة وزراء اثنين من أهل السماء: جبريل ومكائيل، واثنين من أهل الأرض: أبي بكر وعمر»[161]. وهكذا فإنّ الوزارة منصبٌ أراده الله في الدولة[162]؛ ليكون الوزير «شريكاً» للخليفة أو الملك أو السلطان، كما جاء في الآية القرآنية على لسان موسى. بل إنّ الرسول اتّخذ أكثر من وزير كما تشير الآثار التي وردت عند بعض كتّاب العصر المملوكي

---

(159) الخطط 224-223/2، وصبح الأعشى 29-28/4، وحسن المحاضرة للسيوطي 131-130/2، وقارن ص 119-120 من مسالك الأبصار التحقيق، وزبدة كشف الممالك 93-98، و W. Björkmann: Staatskanzlei p. 38; A. ᶜAbd ar-Râziq: Le Vizirat et les Vizirs d'Égypte au temps du Mamlûks, in: Annales Islamologiques XVI (1980) pp. 183-239, Chapoutot-Remadi: Le Vizirat sous les premiers Mamlûks in: Actes du XXIX Congrès International des Orientalists I, 2 (1975) pp. 58-62.

(160) سورة طه 28/20-31، وقارن بحسن المحاضرة 193/2.

(161) صحيح الترمذي، مناقب 16، وقارن بحسن المحاضرة 193/2.

(162) حسن المحاضرة 193/2، وزبدة كشف الممالك 93-98، وآثار الأول للعبّاسي 62.

مثل العبّاسي وابن شاهين الظاهري والسيوطي[163]. ويبدو أنّ النصوص المقدسة، والأعراف المقررة لم تكن وحدها وراء انزعاج العمري والقلشندي والمقريزي لما آلت إليه أوضاع الوزارة. فقد كانت الوزارة في الأصل منصباً مدنياً؛ أي من حق «أرباب الأقلام». ثم إنّ الوزير كان في غالب الأحيان من أهل البلاد أو ممن أقاموا فيها طويلاً. وهكذا فإنّ إضعاف الوزارة أو إلغاءها هو إضعافٌ لدور الفقهاء والعلماء والكتّاب في المشاركة في القرار، كما أنه إضعافٌ لدور «أهل البلاد» فيْ تقرير أمور السلطة التي تدير شؤونهم ـ إذا صح التعبير. ومن المعروف أن منصب الوزارة الذي كان يتولاه مدنيٌّ من «أرباب الأقلام»، هو الذي كان يتعامل مع أهل البلاد على اختلاف فئاتهم بشكلٍ مباشر.

ثم إنّ منصب الوزارة كان قد صار أمراً يتصل بشخصية مصر وإحساسها بذاتها. فقد بدأت الوزارة بمصر مع الاستقلال النسبي لها كإقليم داخل دار الإسلام أيام أحمد بن طولون (حكم بشكلٍ مستقلٍّ عن بغداد بين العامين 266 و270هـ/ 879-884 م) الذي عين أبا بكر بن أحمد بن إبراهيم الماذرائي الأطرش أول وزيرٍ بمصر عام 266 هـ/ 884 م[164]. واستمرّ الحال على هذا المنوال مع سقوط الطولونيين ومجيء الإخشيديين ثم الفاطميين والأيوبيين فالمماليك. وعندما توفّي الملك الظاهر بيبرس عام 676 هـ/ 1277 م، وخلفه ولده الملك السعيد بركة قام بتثبيت الوزير الذي أوصاه به والده وهو بهاء الدين علي بن عمر بن سليم بن حنا[165]، وأصدر بذلك منشوراً جاء فيه[166]: «إن القلم المبارك الصاحبي البهائي في جميع الممالك مبسوط، وأمر تدبيرها به منوط، وعناية شفقته لها تحوط. وله

---

(163) قارن بما سبق ص 57 حاشية 4.

(164) قارن بـ EI² «Mâdharâ'î» V, 953a-b (Gottschalk).

(165) عيّنه بيبرس وزيراً عام 659 هـ/ 1261 م (السلوك 2/1 ص 447)، وثبّته في منصبه ابنه الملك السعيد بركة عام 676 هـ/ 1277 م (السلوك 2/1 ص 643). وتوفي ابن حنّا في ذي القعدة عام 677 هـ/ 1279 م (السلوك 2/1 ص 649).

(166) حسن المحاضرة 220/2.

النظر في أحوالها وأموالها، وإليه أمر قوانينها ودواوينها وكتابها وحسابها ومراتبها ورواتبها وتصريفها ومصروفها، وإليه التولية والصرف، وإليه تقدمة البدل والنعت والتوكيد والعطف، وهو صاحب الرتبة التي لا يحلُّها سواه... فكما كان والدنا الشهيد يخاطبه بالوالد خاطبناه بذلك وخطبناه...».

وعندما ولي السلطنة الملك المنصور قلاوون (678-689 هـ/ 1279-1290م) عيَّن الأمير علم الدين الشجاعي(167) للوزارة؛ فكان أول وزيرٍ من بين «أرباب السيوف»(168).

وعندما ولي السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون للمرة الثالثة في شوال سنة 709 هـ/ 1310 م عين خمسة وزراء على التوالي قبل أن يقوم بإلغاء الوزارة كما ألغى نيابة السلطنة(169). وكان آخر وزرائه الأمير علاء الدين مغلطاي الجمالي - وهو من أرباب السيوف - الذي عينه للوزارة في رمضان سنة 724 هـ/ 1324 م. وانتهت الوزارة أيام السلطان الناصر بانتهاء وزارة مغلطاي في شوال 729 هـ/ 1329م(170). وعندما أعيدت بعد وفاة الملك الناصر كانت قد فقدت دورها وصلاحياتها التاريخية.

الجيش

تكون الجيش المملوكي في غالبيته الساحقة من «المماليك المبتاعين»(171)

---

(167) قارن عنه الوافي بالوفيات 475/15-478، وتاريخ ابن الفرات 188/8، وتالي كتاب وفيات الأعيان 90-91 رقم 132.

(168) جاء في تالي كتاب وفيات الأعيان 90 في ترجمة الأمير علم الدين الشجاعي: «واتصل بالأمير سيف الدين قلاوون الألفي؛ ولمّا ملك تقدّم عنده وتوزّر مراراً».

(169) حسن المحاضرة 220/2.

(170) حسن المحاضرة 223/2-224.

(171) عن علاقة النظام العسكري المملوكي بالنظام الأيوبي، ومدى تأثره به؛ قارن:
R.S. Humphrey: The Emergence of the Mamlûk Army; in: Studia Islamica 25 (1977) pp. 147-182.

لكن كانت فيه أيضاً فصائل من الروم (؟) والأكراد والتركمان والبدو[172].

وكانت أعلى الرتب العسكرية «إمرة مائة فارس» التي كان أصحابها يسمون «أمراء المئين»، ومن حقهم قيادة ألف فارس في المعارك (تقدمة ألف فارس). ولذلك كانوا يلقبون بـ «مقدمي الألف» وكانت هذه الرتبة السامية مقصورةً على كبار موظّفي الدولة[173].

وتأتي بعدها في الأهمية «إمرة الطبلخاناه» التي تعني قيادة ما بين الأربعين والسبعين فارساً[174].

وتليها «إمرة العشرة» التي كانت تعني قيادة ما بين العشرة والعشرين فارساً.

ويأتي أخيراً «جند الحلقة» الذين كانوا مثل أمراء الرتب السالفة الذكر يتناولون «مناشيرهم» من السلطان مباشرة. أما جنود الأمراء فإنهم كانوا يتسلمون مناشيرهم من أمرائهم. وكان جنود الحلقة مقسمين إلى فصائل يبلغ أفراد الواحد منها الأربعين فارساً يتقدمهم أحدهم في ظروف الحرب. ولم يكن لهم تنظيم عسكري دائم لأنهم لم يكونوا من المماليك بل من أبنائهم أو من فئات اجتماعية أخرى. ولهذا فإنهم كانوا يُستدعَون عندما تقتضي الضرورات العسكرية ذلك فقط.

---

(172) مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، ص 93.

(173) مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى)، ص 114. أمّا محمد بن محمد بن خليل الأسدي (الذي كان حياً عام 855 هـ/ 1451 م) فإنه يعدّ أمراء المئين على النحو التالي: النائب، والوزير، وأتابك الجيش، ورأس نوبة الأمراء، وأمير سلاح، وأمير مجلس، والدوادار الكبير، وأمير آخور كبير، وأمير آخور ثاني، وحاجب الحجّاب، ورأس نوبة النواب، وخازندار الكبير (قارن بالتيسير والاعتبار 70-71).

(174) يذكر الأسدي (التيسير 71) الموظّفين الذين كانوا يحصلون على هذه الرتبة على النحو التالي: الدوادار الثاني، الخازندار الثاني، رأس نوبة ثاني، الحاجب الثاني، شدّ الشرابخاناه (وكان يعين أحياناً من بين أمراء المئين)، ورأس نوبة الجمدارية، وأستادار الصحبة، ومقدّم المماليك السلطانية، وزمام الدور الشريفة، ونائب القلعة المنصورة، ومتولي مجلس الحرب السعيد، والزردكاش.

وتشير الإحصائيات الواردة في المصادر من عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون إلى أن ثلث الجيش المملوكي آنذاك على الأقل كان يتكون من أجناد الحلقة هؤلاء(175).

نفقات الجيش

كان رجالات الجيش من أعلى الرتب وحتّى أدناها يتقاضون نفقاتهم عن طريق إقطاعات الأراضي أو كمرتبات نقدية أو من مصادر أخرى. وكانت قيم الإقطاعات تحسب بالدينار الجيشي(176) الذي لم يكن عملةً جاريةً في السوق؛ بل وسيلة حسابية لقياس الإقطاع. ثم إنّ قيمته لم تكن محدَّدةً بدقّة بل كانت تتأرجح من إقطاع إلى آخر. وكانت قيمة الدينار الجيشي الواحد أيام روك الناصر محمد بن قلاوون (712 - 715 هـ) تتراوح ما بين 10 و7 دراهم(177).

يحدِّد العمري قيمة أعلى الإقطاعات بالدينار الجيشي - وهو إقطاع أمراء المئين - بما يتراوح بين مائتي ألف وثمانين ألف دينار.

أما إقطاع أمراء الطبلخانات فيقع بين ثلاثين ألفاً وثلاثة وعشرين ألفاً؛ في حين يتقاضى أمراء العشرات إقطاعاً قيمته سبعة آلاف دينار أو أقل قليلاً.

---

(175) قارن بالجدول الوارد فيما بعد.

(176) انظر عن الدينار الجيشي:

H. Rabie: The Size and Value of the Iqtâ^{c}, in: Studies in the Economic History of the Middle East (ed. M.A. Cook, Oxford 1978) pp. 132-133; H. Rabie: The financial System of Egypt pp. 48-49; R.S. Cooper: A note on the dinar Jayshi, in: JESHO 16 (1973) pp. 317-318.

(177) قارن بجدول المرتبات فيما بعد ص 64-66. ويبدو من قول العمري (مسالك الأبصار، دولة المماليك الأولى، ص 81) أنّ قيمة الدينار الجيشي ارتفعت في أواخر عهد الناصر إلى ما يقارب الثلاثة عشر درهماً وثلثاً.

وتأتي أخيراً إقطاعات جند الحلقة وهي تتراوح بين ألف وخمسماية ومائتين وخمسين ديناراً جيشياً[178].

وهكذا فإنّ معلومات العمري تتطابق والمعطيات التي أحدثها الروك الناصري في العام 715 هـ/ 1315 م. أما جنود الأمراء الذين كانوا يتناولون مناشيرهم من أمرائهم وليس من السلطان؛ فإنهم كانوا يتقاضون مرتباتهم من الأمراء حسبما يراه هؤلاء مناسباً. لكن العمري لا يورد معلومات عن المقادير التقريبية لمرتبات هؤلاء[179].

أمّا في الشام فالمعروف أنّ مقادير الإقطاع كانت تقلُّ عن أمثالها بمصر بمقدار الثلث.

* * *

في عامي 712 هـ/ 1313 م و715 هـ/ 1315 م أمر السلطان الناصر محمد ابن قلاوون بعمل مسحٍ جديدٍ لأراضي الشام ومصر[180]. وعلى أساس هذا المسح أعاد الناصر تقسيم الإقطاعات بين أمراء الجيش. ومن معطيات «الروك الناصري» هذا الذي أوردت المصادر معلوماتٍ دقيقةً عنه بالنسبة لمصر على الأقلّ نستطيع التعرف على رتب أمراء الجيش ورواتبهم وإقطاعاتهم محسوبةً بالدينار الجيشي، وقيمته بالدرهم آنذاك. فالمقريزي (ـ845 هـ/ 1442 م) يورد قائمةً بنتائج الروك الناصري. ويفعل الشيء نفسه محمد بن محمد بن خليل الأسدي (عاش حوالي العام 855 هـ/ 1451 م)[181]. وحسب القائمة السالفة الذكر بلغ عدد أفراد الجيش

(178) مسالك الأبصار، (دولة المماليك الأولى) ص 94.

(179) انظر القائمة فيما بعد.

(180) أمر السلطان الناصر محمد بن قلاوون بإجراء الرّوك بالشام في ذي الحجّة عام 712 هـ/ 1313 م. وقام بتنفيذه الأمير سنجر الجاولي. قارن الدرر الكامنة لابن حجر 66/2، والبداية والنهاية لابن كثير 69/11 و P. Holt: The Age of the Crusades pp. 116-117.

(181) انظر: التيسير والاعتبار للأسدي: المقدمة ص 5.

المملوكي بمصر حوالي العام 715 هـ/ أربعة وعشرين ألف فارس (وكان عدد جيش الشام مماثلاً لعدد جيش مصر)، مقسمين رتباً ورواتب على النحو التالي[182]:

(182) الخطط للمقريزي 2/217-219، والتيسير والاعتبار للأسدي 66-73. وقد رجع D. Ayalon إلى قائمة المقريزي فقط، وعالجها بتسرّع، وهناك دراسةٌ جديدةٌ عن توزيع الإقطاعات بمصر حسب الروك الناصري لـ H. Halm؛ انظر: D. Ayalon: Studies on the Stucture of the Mamlûk Army, in: Studies on the Mamlûks of Egypt; H. Halm: Ägypten nach den mamlûkischen Lehensregistern (Vol. 1-2, Wiesbaden 1979-1982).

١. أمراء الألوف ومماليكهم = ٢٤٢٤ فارساً

أ. نائب
ب. وزير
ج. ألوف خاصكيّة
د. ألوف خَرْجيّة

أ. نائب / ب. وزير / ج. ألوف خاصكيّة	١٠ أمراء	مماليكهم ٢٤٠٠
د. ألوف خَرْجيّة	١٤ أميراً	

٢٤٢٤ فارساً

الرواتب:

أ. ب. ج. ١٠٠٠٠٠ دينار جَيْشي (الدينار الواحد = ١٠ دراهم)

د. ٨٥٠٠٠ دينار جَيْشي (الدينار الواحد = ١٠ دراهم)

٢. أمراء الطبْلَخانات ومماليكهم = ٨٢٠٠ فارساً

أ. خاصكيّة ٥٤ أميراً
ب. خَرْجيّة ١٤٦ أميراً

مماليكهم ٨٠٠٠

٨٢٠٠ فارساً

الرواتب:

أ. ٤٠٠٠٠ دينار جَيْشي (الدينار الواحد = ١٠ دراهم)[1]

ب. ٣٠٠٠٠ دينار جَيْشي (الدينار الواحد = ٨ دراهم)

٣. أمراء العشرات ومماليكهم = ٢٢٠٠ فارساً

أ. خاصكية ٣٠ أميراً
ب. خَرجية ١٧٠ أميراً

مماليكهم ٢٠٠٠

٢٢٠٠ فارساً

(١) ليس في قائمة المقريزي.

الرواتب:

أ. ١٠٠٠٠ دينار جيشي (الدينار الواحد = ١٠ دراهم)

ب. ٧٠٠٠ دينار جيشي (الدينار الواحد = ١٠ دراهم)

٤. كُشّاف الأقاليم ومماليكهم = ٥٧٤ فارساً

المقريزي	الأسدي	
كاشف الإسكندرية	نائب الإسكندرية[1]	
البُحَيرة	البُحَيْرة	
الغربيّة	دِمياط	
الشرقيّة	قوص	
المنوفيّة	كاشف الغربيّة	
قَطْيا	الشرقيّة	
الجيزة	المنوفيّة	مماليكهم ٥٦٠
الفيّوم	الفيّوم	
البهنسا	البهْنسا	
الأشمونَين	الأشمونَين	
قوص	الوجه البحري	
أُسوان	الوجه القبْلي	
الوجه البحري	متولّي قَطْيا	
الوجه القبلي	أُسوان	

٥٧٤ فارساً

الرواتب: ٢٠٠٠٠ دينار جيشي (الدينار الواحد = ٨ دراهم)

(١) كان السلطان يعيّن أحياناً على الإسكندرية رجلاً من أمراء الألوف.

٥. وُلاة الأقاليم ومماليكهم = ٧٧ فارساً

أ. وُلاة الطبلخانات
ب. وُلاة العشرات } ٧ أمراء } مماليكهم ٧٠

٧٧ فارساً

الرواتب:

أ. ١٠ ٠٠٠ دينار جَيْشي (الدينار الواحد = ٨ دراهم)

ب. ٥ ٠٠٠ دينار جَيْشي (الدينار الواحد = ٧ دراهم)

٦. مماليك السلطان والحَلْقة = ١١ ١٧٦ فارساً

أ. مقدَّمو مماليك السلطان	٤٠
ب. مقدَّمو الحلقة	١٨٠
ج. نقباء الألوف	٢٤
د. مماليك السلطان	٢ ٠٠٠
هـ. أجناد الحلقة	٨ ٩٣٢
	١١ ١٧٦ فارساً

الرواتب:

أ. ١ ٢٠٠ دينار جَيْشي (الدينار الواحد = ١٠ دراهم)

ب. ١ ٠٠٠ دينار جَيْشي (الدينار الواحد = ٩ دراهم)

ج. ٤٠٠ دينار جَيْشي (الدينار الواحد = ٩ دراهم)

د. ١ ٥٠٠ ــ ١ ٠٠٠ دينار جَيْشي (الدينار الواحد = ١٠ دراهم)

هـ. ٩٠٠ ــ ٣٠٠ دينار جَيْشي (الدينار الواحد = ١٠ دراهم)

إن هذا التنظيم الجديد لإقطاعات الجند الذي ظهر نتيجةً لروك الناصر محمد بن قلاوون لأراضي الشام عام 712 هـ/ 1313 م، وأراضي مصر عام 715هـ/ 1315 م لم يستمر طويلاً بعد وفاته. ففي العام 746 هـ/ 1345 م صدر منشور سُمح فيه ببيع أراضي الإقطاعات واستبدالها ـ فعمدت مجموعاتٌ من جند الحلقة إلى بيع إقطاعاتها والانصراف لحرفٍ أخرى. ويصف المقريزي نتائج ذلك على النحو التالي: «فكثر الدخيل في الأجناد بذلك. واشترت السوقة والأراذل الإقطاعات حتى صار في زماننا أجناد الحلقة أكثرهم أصحاب الحرف والصناعات. وخربت منهم أراضي إقطاعاتهم»[183]. وبذلك بدأ انحدار العسكرية المملوكية.

إستناداً إلى هذا كله يبدو مستغرباً ما ذهب إليه D. Ayalon من أنّ الروك الناصري كان العلة الحقيقية وراء تفكك أجناد الحلقة[184]. ذلك أنّ هذا التأويل يضع نتائج أعمال السلطان موضع النقيض من مقاصده. فقد كان يرمي من وراء إجراآته إلى تقوية الجيش، والحفاظ على الروح العسكرية فيه، ونشر النظام والانضباط في صفوفه. لذلك لا يمكن أن يكون هدفه ضرب «جند الحلقة» الذين كانوا يشكّلون نسبةً تزيد على الثلث ضمن الجيش. ويبدو أنّ تجاهل Ayalon لهذه النسبة العالية لجند الحلقة ضمن الجيش المملوكي، مع اعتباراتٍ أخرى؛ كان وراء ما ذهب إليه من رأي[185].

أمّا المقريزي فإنه لا يرى هذا الرأي. إذ يبدو من فقراتٍ له مدى اهتمام الناصر محمد بن قلاوون ببناء الجيش، وحرصه على أن يحتفظ العسكر بقدراته

---

(183) خطط المقريزي 219/2.

(184) انظر: D. Ayalon: Studies on the Mamlûks of Egypt pp. 451 ff (I).

(185) انظر: D. Ayalon: Studies on the Mamlûks of Egypt pp. 71. 204, 448 وقد أخذ H. Halm هذا الرأي عن Ayalon، ثم ذهب إلى ذلك: R.Irwin أيضاً استناداً إلى H. Halm. قارن H. Halm: Lehensregister I, 28. و R.Irwin, The Early Mamlûk Sultanate pp. 109-111.

القتالية كاملةً؛ يقول المقريزي أثناء وصفه للإيوان الكبير بقلعة الجبل[186]: «وأول ما جلس فيه عند انتهاء عمل الروك بعدما رسم لنقيب الجيش أن يستدعي سائر الأجناد. فلمّا تكامل حضورهم جلس وعيّن أن يحضر في كل يوم مقدّما الألوف بمضافيهما. فكان المقدّم يقف بمضافيه، ويستدعي بمضافيه من تقدمته على قدر منازلهم... فيتقدم الجندي إلى السلطان فيسأله: أنت ابن من، ومملوك من ـ ثم يعطيه مثالاً».

وفي ترجمته للسلطان الناصر يكتب المقريزي[187]: «وراك ديار مصر وبلاد الشام، وعرض الجيش بعد حضوره في سنة 712 وقطع ثمانمائة من الجند. ثم قطع في مرةٍ أخرى ثلاثةً وأربعين جندياً سنة 741. ثم قطع خمسةً وستين أيضاً في رمضان سنة 741 قبل وفاته بشهرين». ثم يضيف: «وكان من الذكاء المفرط على جانب عظيم يعرف مماليك أبيه، ومماليك الأمراء بأسمائهم ووقائعهم».

ويختم المقريزي ترجمته للملك الناصر محمد بن قلاوون ـ وهو يحي انحطاط الدولة ومشكلات العصر ـ كما يلي[188]: «فمتّعه الله من الدنيا بالسعادة العظيمة في المدة الطويلة مع كثرة الطمأنينة والأمن وسعة الأموال. واقتنى كلَّ حسنٍ ومستحسَن من الخيل والغلمان والجواري. وساعده الوقت في كلِّ ما يحب ويختار إلى أن أتاه الموت».

---

(186) خطط المقريزي 206/2-207. وقارن أيضاً P. Holt: The Age of the Crusades p. 117.

(187) خطط المقريزي 306/2. وقارن بالنهج السديد لمفضّل بن أبي الفضائل (نشرة Kortantamer) ص 99-100.

(188) خطط المقريزي 306/2.

المصادر والمراجع

- **إغاثة الأمّة بكشف الغمّة** للمقريزي، تقي الدين أحمد بن عليّ. تحقيق محمّد مصطفى زيادة وجمال الدين محمّد الشيّال، القاهرة 1940/1359.
- **الأمّة والجماعة والسلطة.** دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي. تأليف رضوان السيّد، بيروت 1984/1404.
- **البيان والإعراب عمّا بأرض مصر من الأعراب** للمقريزي، تقي الدين أحمد بن عليّ. تحقيق عبد المجيد عابدين، القاهرة 1961.
- **تاريخ ابن الفرات** لناصر الدين محمّد بن عبد الرحيم بن الفرات (الجزء 8). تحقيق قسطنطين زريق، ونجلا عزّ الدين، بيروت 1939.
- **تاريخ أولجايتو** لأبي القاسم عبد الله بن محمّد القاشاني. تحقيق M. Hambly، تهران 1969/1348.
- **تاريخ الملك الناصر محمّد بن قلاوون الصالحي وأولاده** لشمس الدين الشجاعي. تحقيق Barbara Schäfer ڤيسبادن 1977. (Deutsches Archäologisches Institut Kairo. Quellen zur Geschichte des islamischen Ägyptens 2a).
- **تاريخ وصّاف = تجزية الأمصار وتزجية الأعصار** لعبد الله بن فضل الله الشيرازي المعروف بوصّاف الحضرة. طبعة حجرية 1269/1852-1853 Bombay.
- **تالي كتاب وفيات الأعيان** للصقاعي، فضل لله بن أبي الفخر. تحقيق Jacquelin Sublet، دمشق 1954.

- **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام** لابن جماعة، بدر الدين أبي عبد الله محمّد. تحقيق وترجمة ألمانية H. Kofler Islamica 6-7 (1933-35) pp. 353-414, 1-64 and in: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 23 (1938).
- **التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار فيما يجب من حسن التدبير والتصرّف والاختيار** لمحمّد بن محمّد بن خليل الأسدي. تحقيق عبد القادر أحمد طليمات، القاهرة 1967/1387.
- **جامع التواريخ** لرشيد الدين فضل الله الهمداني (الجزء 3). تحقيق عبد الكريم عليّ أوغلو علي زاده، باكو 1957.
- **جامع التواريخ** لرشيد الدين فضل الله الهمداني (1-2)، از آغاز پيدايش قبائل مغول تاپايان دوره غازان خان. تحقيق بهمن كريمي، تهران 1959/1338.
- **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة** للسيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمان (1-2). تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1967/1387.
- **الخطط = كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزيّة** لتقي الدين أبي العباس أحمد المقريزيّ (1-2). بولاق 1853/1270.
- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** لابن حجر العسقلاني (1-5). تحقيق محمّد سيّد جاد الحقّ، القاهرة 1966/1385.
- **دولة الظاهر بيبرس في مصر**. تأليف محمّد جمال الدين السرور، القاهرة 1960.
- **الذهب المسبوك في ذكر من حجّ من الخلفاء والملوك** للمقريزي، تقي الدين أحمد بن عليّ. تحقيق جمال الدين الشيّال، القاهرة 1955.
- **رحلة ابن بطوطة** = Voyages d'Ibn Batoutah, Texte arabe accompagné d'une traduction. Par C. Defrémery et Sanguinetti. Paris 1853.
- **الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر** لابن عبد الظاهر، محيي الدين.

تحقيق عبد العزيز الخويطر، الرياض 1976.

- **زبدة كشف الـممالك وبيان الطرق والـمسالك** لخليل بن شاهين الظاهري. تحقيق Paul Ravaisse، باريس 1894.
- **السلوك لـمعرفة دول الـملوك** للمقريزيّ، تقي الدين أبي العبّاس أحمد (4-1). تحقيق محمّد مصطفى زيادة وآخرين، القاهرة 1956-1972.
- **سنن أبي داود**1-2، القاهرة 1384.
- **شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام** للفاسي، تقي الدين محمّد بن أحمد الكيّ المالكي (1-2). تحقيق لجنة من العلماء، القاهرة 1956.
- **صبح الأعشى** للقلقشندي، أبي العبّاس أحمد (1-14). نشرة دار الكتب المصري، القاهرة 1337-1340/1918-1922.
- **صحيح الترمذي** (1-5). تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة الطبعة الثالثة 1398/1978.
- **قوانين الوزارة وسياسة الـملك** للماوردي، أبي الحسن عليّ بن محمّد. تحقيق ودراسة رضوان السيّد، بيروت 1979.
- **كنز الدرر لابن** الدواداري (الجزء 8) = الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية لابن الدواداري، أبي بكر بن عبد الله بن أيبك. تحقيق U. Haarmann، القاهرة 1391/1971. (مصادر تاريخ مصر الإسلامية 8/1).
- **مختصر نافع** للمحقق الحلّي. ترجمه فارسي از قرن هفتم. تحقيق محمد تقي دانش پژوه، تهران 1343/1964. (بنكاه ترجمه ونشر كتاب).
- **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار** لابن فضل الله العمري، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن يحيى (الجزء 1). تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة 1924.
- **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار** لابن فضل الله العمري، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن يحيى (الباب 2 في ممالك بيت جنكزخان). تحقيق Klaus Lech، ويسبادن 1968.
- **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار** لابن فضل الله العمري، شهاب الدين

أبي العباس أحمد بن يحيى (الباب 6-7 في مملكة مصر والشام والحجاز واليمن). تحقيق أيمن فؤاد سيّد، القاهرة 1985. (Textes Arabes et Études Islamiques 23, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire).

- **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار** لابن فضل الله العمري، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن يحيى (الباب 15 قبائل العرب في القرنين السابع والثامن الهجريين). تحقيق دوروتيا كرافولسكي، بيروت 1985.
- **مسند الإمام أحمد بن حنبل** (1-6). المكتب الإسلاميّ، بيروت 1978/ 1398.
- **مفرّج الكروب** لابن واصل، محمّد بن سالم. مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس، عربي 1702.
- **مكاتبات رشيدي**، يعني رسائلي كه وزير دانشمند خواجه رشيد الدين فضل الله طبب نوشته. تحقيق محمد شفيع، لاهور 1945/1364.
- **نزهة القلوب** = The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulûb composed by Hamd Allâh Mustawfî of Qazwîn. Ed. G. Le Strange, London 1915. (Gibb Memorial Series, 23, 1).
- **نهاية الأرب في فنون الأدب** للنويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (1-10). طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1969/1383.
- **الوافي بالوفيات** للصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (الجزء 1-17). نشرات Deutsche Morgenländische Gesellschaft فيسبادن/ لايبزج (Bibliotheca Islamica 6a-6q)» 1931-1982.

* * *

- **Ayalon, David:** The Mamlûk Military Society. Collected Studies. London 1979.
- **Ayalon, David:** Studies on the Mamlûks of Egypt (1250-1517). London 1977.
- **Ayalon, David:** The Great «Yâsa» of Chingiz Khân, in: Studia

Islamica 33 (1971) pp. 97-140.

- **BEO** Bulletin d'Études Orientales.
- **Björkmann, Walther:** Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten. Hamburg 1928.
- **Brockelmann, Carl:** Geschichte der arabischen Literatur. Vol. 1-2 and Suppl. 1-3, Leiden 1937-1949.
- **BSOAS** Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
- **CAJ** Central Asiatic Journal.
- **Christensen, Arthur:** L'Iran sous les Sassanides. Kopenhagen 1944.
- EI Enzyklopaedie des Islam. Vol. 1-4 and 1 Supplement. Leiden 1913-1938.
- **EI²** The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden/ London 1960 ff.
- **Elisséeff, Nikita:** Nûr ad-Dîn. Un grand prince Musulman de Syrie au temps des Croisades (511-569H./ 1118-1174). Vol. 1-3, Damas 1967.
- **Ess, Joseph van:** Der Wesir und seine Gelehrten. Zu Inhalt und Entstehungsgechichte der theologischen Schriften des Rašîduddîn Fazlullâh (-718/1318). Wiesbaden 1981. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLV, 4).
- **Garcin, J.C.:** Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale-Qûs, Kairo 1974. (Institut Français d'Archéologie Orientale, Textes arabes et études islamiques.,6).
- **Haarmann, Ulrich:** Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit. Freiburg 1969.
- **Halm. Heinz:** Ägypten nach den mamlukischen Lehensregistern. Vol. 1-2. Wiesbaden 1979-1982. (Beihefte zum TAVO, B 38/ 1-2).
- **Hinz. Walther:** Islamische Masse und Gewichte umgerechnet ins metrische System. Leiden 1955. (Handbuch der Orientalistik I, 1).
- **Historians of the Middle East**. Ed. Bernard Lewis and P.M. Holt. London 1964.
- **Holt. P.M.:** The Age of the Crusades. The Near East from the eleventh century to 1517. Essex 1986.
- **Ibn al-Mutahhar al-Hillî,** Hasan b. Yûsuf: Al-Bâb al-hâdî'ashar. A treatise on the principles of Shi'ite theology. (Engl. Transl. by William McElwee Miller). London 1958. (Oriental Translation Fund N.S. 29).
- **Irwin, Robert:** The Middle East in the Middle Ages. The early

Mamluk Sultanate 1250-1382. London 1986.

- **Jahn. Karl:** Rashîd al-Dîn's History of India. The Hague 1956. (Central Asiatic Studies 10).
- **JESHO** Journal of the Economic and Social History of the Orient.
- **Jomier, Jacques:** Le Mahmal et la caravane Égyptienne des pèlerins de la Mecque (XIIIe-XXe siècle). Le Caire 1953. (Recherches d'Archéologie et Philogie et d'Histoire 20).
- **JRAS** Journal of the Royal Asiatic Society.
- **Klemm, Verena:** Die vier sufarâ' des Zwölften Imâm. Zur formativen Periode der Zwölfersî'a, in: WO 15 (1984) pp. 126-143.
- **Kortantamer, Samira:** Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaddal b. Abî l-Fadâ'il. Freiburg 1973. (Islamkundliche Untersuchungen 23).
- **Krawulsky, Dorothea:** Horâsân zur Timuridenzeit. nach dem Târîh-e Hâfez-e Abrû.' Wiesbaden 1984. (Beihefte zum TAVO Nr. B 46/ 2).
- **Krawulsky, Dorothea:** Îrân–Das Reich der Îlhâne. Eine topographisch-historische Studie. Wiesbaden 1978. (Beihefte zum TAVO Nr. B 17).
- **Krawulsky, Dorothea:** Untersuhungen zur shî'itischen Tradition von Beyhaq. Ein Beitrag zur Frage der Verbreitung der Shî'a in Persien, in: Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsân ᶜAbbâs, ed. by Wadâd al-Qâdî, Beirut 1981.
- **Labib, Subhi Y.:** Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171-1517). Wiesbaden 1965. (Beihefte zur Vierteljahresschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte 46).
- **Lane-Poole, Stanley:** Catalogue of Oriental Coins VI. Coins of the Mongols in the British Museum. London 1881.
- **LHP** A Literary History of Persia by Edward G. Browne.
- **Löwenthal, Leo:** Literatur und Gesellschaft. (Literature, popular culture and society, transl. by T. Rülcker). Berlin 1964. (Soziologische Texte 27).
- **Miquel, André:** La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^{e} siècle (1-3). Paris 1967-1980.
- **Nöldeke, Theodor:** Das iranische Nationalepos, in: Grundriss der iranischen Philogie (II, 130-211). Ed. Wilhelm Geiger und Ernst Kuhn. Strassburg 1895-1904.
- **REI** Revue des Études Islamiques.

- **Schregle, Götz:** Die Sultanin von Ägypten. Šağarat ad-Durr in der arabischen Geschichtsschreibung und Literatur. Wiesbaden 1961.
- **Sraith, G.R.:** The Ayyûbids and early Rasûlids in the Yemen (567-694/ 1173-1295). Vol. 1-2, London 1974-78. (Gibb Memorial Series, N.S. 26).
- **Spuler, Bertold:** Die Goldene Horde. Die Mongolen in Russland 1223-1502. Leipzig 1943.
- **Spuler, Bertold:** Die Mongolen in Iran. Berlin 1955.
- **TAVO** Tübinger Atlas des Vorderen Orients.
- **Watt, W. Montgomery**: The Formative Period of Islamic Thought. Edinburgh 1973.
- **Weil, Gustav:** Geschichte der Chalifen. Vol. 4, Das Chalifat unter den Bahritischen Mamlukensultanen von Egypten 656-792/ 1258-1390. Neudruck der Ausgabe 1846-1862, Osnabrück 1967.
- **WO** Die Welt des Orients.
- **Zambaur, E. De:** Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam. Hanovre 1927.

مسالك الأبصار في ممالك الأمصار
لابن فضل الله العمري (-1349م)
محاولة في سيرة تاريخية لمخطوطاته

إطّلع المهتمون بأدب الشرق الإسلامي وتاريخه على كتاب ابن فضل الله العمري الضخم المعروف «بمسالك الأبصار في ممالك الأمصار» للمرة الأولى من خلال الترجمات التي قام بها كاترمير (Quatremère) عن مخطوطة «المسالك» الناقصة الموجودة بالمكتبة الملكية الفرنسية بباريس (Bibliothèque du Roi) تحت رقم 583. ويبدو أنّ هذه المخطوطة اقتناها سكرتير الملك لويس الرابع عشر واسمه Petis de la Croix[1] المتوفى عام 1665 م[2]. وقد دفع عمل كاترمير هذا

(1) قارن Allgemeines Gelehrten-Lexikon, Christian Gottlieb Joche ed., Leipzig, 1750: 2209.

(2) يظهر اسم سكرتير الملك باعتباره المشتري للمخطوطة بحلب على ورق العنوان. وأول المخطوطات ظهرت في Journal des Savants, Année, 1758. لكن الملاحظة أخطأت في اسم المؤلف. وقد قام كاترمير كما ذكرنا بترجمة أقسام كبيرة من المخطوطة ونشرها في: Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi, 13: 1838 فنشر (ص 166-221). القسم الخاص بالهند. ونشر (ص 221-291) القسم الخاص بالدول المغولية، وص (292-300) فصل مملكة جيل، وص (300-329) الفصل الخاص بالأكراد، وص (330-332). الفقرات المتعلقة باللور، وص (332-333) الفقرة المتعلقة بالشول، وص (333-334) الفقرة المتعلقة بشبنكاره، وص (334-381) الفصل الخاص بآسية الصغرى.

شارل شيفر (Ch. Schefer) المترجم الأول بالسفارة الفرنسية بالقسطنطينية للبحث عن مخطوطات أخرى للكتاب. ويبدو أنّ سعيه قد تكلل بالنجاح لأنه يذكر في رسالةٍ بتاريخ 28 فبراير 1855 م نشر جزء منها بمجلة الجمعية الآسيوية[3] أنه وجد نسخة من «مسالك الأبصار» مؤلّفة من ستة وعشرين مجلداً بآيا صوفيا. كما وجد أخرى بطوب قبو سراي تقع في اثني عشر مجلداً[4]. ويقترح شيفر على الجمعية الآسيوية في الرسالة نفسها تبنّي نشر الكتاب كلّه. ولم يؤد اقتراح شيفر إلى طبع الكتاب لكن يظهر أنّ هذه الفكرة التي لقيت عقبات جمة كانت وراء إقدام غودفري دي مومبين (Gaudefroy- Demombynes) على ترجمة القسم الخاص بأفريقية من الكتاب والتعليق عليه تعليقات إضافية[5].

وفي عشرينات القرن العشرين أخذت «دار الكتب المصرية» على عاتقها أمر إصدار نشرة كاملة من الكتاب، بإشراف أحمد زكي باشا، الذي كان قد صوّر في إحدى رحلاته إلى القسطنطينية عام 1910 م نسخة من مخطوطات الكتاب وعاد بها إلى القاهرة[6]. أما في مصر نفسها فإنه لم تكن قد بقيت من الكتاب غير أجزاء قليلة في مكتبات خاصة[7] وكانت محتويات مخطوطة آيا صوفيا قد صارت

---

(3) Journal Asiatique, V. Serie, Tome 5, 1855; 397-398.

(4) العدد الحقيقي لمجلدات طوب قبو سراي هو 17 مجلداً.

(5) Masâlik el absâr fi mamâlik el amsâr, Tome I, L'Afrique moins L'Égypte. Traduit et annoté avec une introduction et 5 cartes par Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1927; III-V (introduction).

(6) Ibn Fadlallâh al-'Umari, Masâlik al-absâr, Tome I, Ahmad Zaki Pasha, ed., Cairo: 1924: 2 (introd.); Ahmed Zeki Bey, Mémoire sur les moyens propres à déterminer en Égypte une renaissance des lettres Arabes, Le Caire: 1910: 12; D. Little, An Introduction to Mamlûk Historiography, p. 145.

(7) "L'ouvrage d'E'l-Omari ... dont l'Égypte ne possède que 6 volumes appartenant à diverses copies de second ordre," (v. Ahmed Zeki Bey, Mémoire, p. 11).

وهذه المجلدات الستة كانت بمكتبة نائب الخديوي بمصر مصطفى فاضل باشا المتوفى عام 1876 م. وهي اليوم بدار الكتب المصرية تحت رقم 336 و337. تاريخ.=

معروفة بعد أن نشر يوسف هوروفتز (J. Horovitz) مقالة عنها عام 1907[8]. وصدر القسم الأول من الكتاب بتحقيق أحمد زكي باشا عام 1924 م ضمن مشروع دار الكتب وعن مطبعتها[9]. ويتضمن الجزء الصادر حوالي نصف النص الموجود بالمجلد الأول من مخطوطة آيا صوفيا. ثم ما لبث أحمد زكي أن توفي عام 1932، وتوقف العمل في الكتاب[10].

في العهود اللاحقة ظهرت أجزاء صغيرة من الكتاب؛ محقّقة أو مترجمة[11].

= قارن بفهرس دار الكتب المصرية م5/149-150. ويذكر أحمد تيمور باشا مجلداً سابقاً من مسالك الأبصار بمصر موضوعه النباتات والأعشاب، قارن أحمد تيمور باشا: نوادر المخطوطات العربية وأماكن وجودها، نشر صلاح الدين المنجد، بيروت 1980. وقارن عن ذلك كله: W. Spitta, "Die Bibliothek Mustafa-Pascha's" ZDMG, 1876: **30**, 318-319; K. Vollers, "Aus der vicekõniglichen Bibliothek in Kairo," ZDMG, 1889: **43**, 101-102.

(8) J. Horovitz, MSOS, 1907: **10**, 43-45.

(9) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. المجلد الأول. تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة 1924.

(10) W. Björkman, OLZ, 1926: **29**, 836-837.

(11) Quatremère, M.E., Notice de l'ouvrage qui a pour titre, "Mesâlek el absâr fi memâlek al amsâr" (Manuscr. Arabe de la Bibl. du Roi, No. 583). V. Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi, 1838: **13**, 151-384; Tiesenhausen, W. de, Recueil de materiaux relativs à l'histoire de la Horde d'Or, Tome I, St. Pétersburg, 1884; Ibn Fadlallâh al-'Umari, Masâlik al-absâr fi mamâlik al-amsâr, I, Ahmad Zaki Pasha ed., Cairo: 1924; Hartmann, R., Die Beschreibung des Jordan-Laufes durch Al-'Omari. v. Westöstliche Abhandlungen, Fritz Meier, ed., Wiesbaden: 1954: 175-180; Ibn Fadlallâh al-'Umari, Bericht über Indien, O. Spies, ed. and transl., Leipzig: 1943; Ibn Fadlallâh al-'Umari, Wasf al-Andalus wal-Maghrib. Hasa Husni Ibn ᶜAbdalwahhâb, ed., Tunis: 1922; Gaudefroy-Demombynes, Masâlik al-absâr fi mamâlik al-amsâr, Tome I, L'Afrique moins l'Égypte. Trad. et annoté avec une introduction et 5 cartes, Paris: 1927; Ibn Fadlallâh al-'Umari, Bericht über Anatolien, F. Taeschner, ed., Leipzig: 1929: **I**, Text; Lech, K., Das Mongolische Weltreich, by Ibn Fadlallâh al-'Umari, ed. and transl., =Wiesbaden: 1968; Ibn Fadlallâh al-'Umari, Wasf mamlakat al-Yaman,

كما أنّ فكرة نشر الكتاب كلّه لم تتمّ حتى اليوم. بيد أنّ أياً من الخطط الموضوعة من جهات متباينة لم تتحقق. فقد اعتزمت الجامعة الأميركية ببيروت أن تصدر الكتاب عام 1966 م بمناسبة مرور مائة عام على تأسيسها. وفي عام 1985 م أعلن مركز البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود عن عزمه على نشر الكتاب. وفي العام نفسه جددت «دار الكتب المصرية» الإعلان عن إحياء خطتها القديمة للنشر. وفي عام 1988 م بدأ معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بجامعة فرانكفورت بألمانيا الغربية بإصدار مصوّرة كاملة عن العمل كلّه تعتمد المخطوطات المعروفة كلّها، بإشراف مدير المعهد الأستاذ فؤاد سزكين[12]. وقد اكتمل إصدار المصوّرة عام 1989 م في سبعة وعشرين مجلداً.

واليوم وقد مضى على تعرفنا على كتاب العمري الضخم زهاء قرن ونيف، يحسن بنا السؤال عما إذا كان من الضروري أو من المفيد نشر «مسالك الأبصار» بشكل كامل. ذلك أنّ القسم الثاني من الكتاب المتضمن لتراجم المشهورين في سائر فنون العالم الإسلامي، والأدب، والشعر، والإدارة، والذي يشكل أكثر من ثلثي الكتاب مجموع كله من مصادر قليلة معروفة، ولا يمثل أصالة معينة، كما أنه لا يعرض جديداً في هذه المجالات. وعلى العكس من ذلك القسم الأول من الكتاب، وهو الذي يتضمن الجانب الجغرافي إذ تحتوي أجزاؤه على جديد معتبر وبخاصة ما يتعلق بالقرنين السابع والثامن للهجرة اللذين أولاهما العمري في مجال الجغرافية السياسية «عناية» ظاهرة. وما دام الأمر كذلك، أفليس الأجدى الانصراف

= Fu'âd Sayyid, ed., Cairo: 1974; Salâhaddin al-Munadjdjid, Mamlakat, Mâli ᶜinda l-djughrâfiyin al-muslimin, Beirut: 1982: 41-70; Fariq, Khursheed Ahmad, Indien unter Sultan Muh. b. Tughluq, from Masâlik al-absâr (trans. and ed.), Delhi: 1961; Siddiqi, I.H., et. al., A Fourteenth Century Arab Account of India under Sultan Muhammad bin Tughluq. English Translation of the Chapters on India from Masâlik al-absâr, Aligarh: 1971.

(12) رجع الأستاذ سزكين إلى كل المخطوطات المتوافرة من الكتاب، لكنه لم يراع - ربما لأسباب تتعلق بالخط - مسألة السلاسل التي درستُها في هذا المقال.

للاهتمام بالقسم الجغرافي من «مسالك الأبصار» عن طريق النشر العلمي، وتحليل المضامين؟ والواقع أنّ هذا هو ما كان حتى الآن، فجل العمل على «مسالك الأبصار» طول قرن من الزمان انصبّ على نشر أجزاء من القسم الجغرافي، أو ترجمتها إلى اللغات الأوروبية. وقد تتابع الناشرون والمترجمون على الشكوى من سوء المخطوطات المتوافرة من الكتاب. وكنت قد تمكّنتُ من الاطلاع على مخطوطتَي الكتاب الرئيسيّتَين الموجودتين بآيا صوفيا، وطوب قبو سراي أثناء عملي في نشر بعض أجزاء القسم الجغرافي. ثم قارنتُ هاتين المخطوطتين بالأجزاء المتناثرة من الكتاب، والمنتشرة في مكتبات أوروبا. ونتيجة لذلك تكونتْ لديّ نظرة شاملة في مخطوطات الكتاب باسطنبول، وتلك المنتشرة في مكتبات أوروبا. وتكونتْ لديّ فكرة عن سلاسله وأجزائه والعلائق فيما بينها. ولذا فإنّ محاولتي هنا تنصبّ على بيان المخطوطات المبكرة للكتاب، والعلاقات فيما بينها وقِدمها عسى أن يكون ذلك مُعيناً في الدراسات والنشرات المستقلة للكتاب وحوله من جانبي، ومن جانب سائر الباحثين.

أدتْني النظرة المتأنية في مخطوطات «مسالك الأبصار» بأسطنبول وأوروبا، إلى الاستنتاج، بأنّ نُسخ الكتاب وتناسخه يمتدّ على حقبة زمنية قصيرة بعد وفاة المؤلف ابن فضل الله العمري (700-749 هـ/ 1301-1349 م) ويعني هذا أنّ الاهتمام بالكتاب كان قصير الأمد، ويمتدّ فقط في الحقبة التي ظهرت فيها الموسوعات وكتب التاريخ والتراجم الشاملة بالشام ومصر، من مثل تاريخ ابن الفرات (735-807 هـ/ 1334-1504 م) وصبح الأعشى للقلقشندي (-821 هـ/ 1418 م)، وكُتب المقريزي في التاريخ والتراجم (766-845 هـ/ 1364-1442 م) وعقود الجمان لبدر الدين العيني (762-855 هـ/ 1361-1451 م)، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي (من حوالي 812 هـ حتى حوالي 874 هـ/ 1409-1469 م)، وأخيراً جلال الدين السيوطي (849-911 هـ/ 1445-1505 م) وكتبه الشاملة في عدة فنون. وقد لقيتْ هذه البيئة المنتجة نهايتها مع فتح العثمانيين لمصر عام 1517 م. وهكذا نجد أنّ آخر من اقتبس من العمري هو السيوطي الذي يقع في خاتمة البيئة السالفة الذكر.

سلاسل نسخ «مسالك الأبصار»: إنّ المعتاد في نَسخ الأعمال الكبيرة التي تتضمن عدة مجلّدات، أن تتغير أجزاؤها عدداً وحجماً (سفر، جزء، مجلد). ويحدث ذلك تبعاً لحجم الورق المستعمل، ونوع الخط وضخامته، وذوق النساخ وهذه أمورٌ تتعلّق بالناسخ نفسه لا بالمؤلف الذي يسيطر على المحتويات، والتنظيم والتقسيم المضموني الداخلي للعمل. وهكذا فإنّ الباحث في مثل هذه الأحوال لا يستطيع أن يحدّد بوضوح التجزئة الأصلية للمؤلّف ما لم يكن الأصل حاضراً بين يديه أو يكون العدد الأصلي معروفاً من مصادر خارجية. في مثل هذه الحالة يقتصر عمل الباحث على ذكر أجزاء النُسخ المختلفة للكتاب. وهذا العمل بحدّ ذاته مفيد للناشر أو المحقق الذي يكون عليه أن يدرس علاقات النُسخ المختلفة للكتاب بعضها ببعض. فإذا استطاع الناشر أن يعرف جزءًا طائراً باعتباره منتمياً إلى نسخة معينة بناء على ترقيمه وأن يعيده إلى موضعه من مجموع النسخة، أمكن له أن يحدّد قِدم ذلك الجزء أو تاريخ نسخه في معظم الأحوال. ذلك أنه من النادر جداً في نسخة تتكون من عدة أجزاء أن لا تحتوي أسفارها، على ملاحظات وهوامش وتحشيات تمكن من تحديد قدمها، مثل نصّ وقف أو تملّك، أو تاريخ نسخ أو سماع أو قراءة.

أما كتاب «مسالك الأبصار» للعمري الذي نحن بصدده. فإنّ العدد الأصلي لأجزائه حسب تقسيم المؤلف هو سبعة وعشرون سفراً[13]. وقد استطعتُ أن أحدد للكتاب أربع نُسخ أو سلاسل من هذه النسخ. كانت هناك نسختان معروفتان منذ بحوث شارل شيفر (Ch. Schefer) ويوسف هورويتز (J. Horovitz) وهما سلسلة آيا صوفيا التي تتكون من سبعة وعشرين سفراً، وسلسلة طوب قبو سراي (أحمد الثالث) التي تتكون من سبعة عشر سفراً[14]. أما النسختان الأخريان اللتان أطلقتُ عليهما اسمَي متملكيهما الأوائل فهما السلسلة الأيوبية، وتتألف من ثلاثة وعشرين مجلداً، وسلسلة ابن أبي جرادة، وتتألف من سبعة وعشرين سفراً مثل تجزئة نسخة

(13) ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية 19/3، والنتائج المستخلصة من الدراسة فيما بعد.

(14) قارن بما ورد في الملاحظات الأولى.

المؤلف. وقد توصلتُ إلى هذه النتيجة - كما أسلفتُ - بالرجوع إلى مخطوطات العمل باسطنبول وأوروبا[15].

يحمل الجزء الموجود من «مسالك الأبصار» من السلسلة الأيوبية بالمكتبة الوطنية بباريس (رقم 23228 - عربي) نصّاً وقفية هي كما يلي: «وقّف وحبّس وسبّل جميع هذا المجلّد وما قبلَه من المجلّدات من كتاب مسالك الأبصار وعدّد ذلك اثنان وعشرون جلداً من أصل ثلاثة وعشرين...» وليس على ظهر الجزء ما يشير إلى أيّ جزء هو أو موقعه من النسخة لكن مضامين المجلد توضّح موقعه. فهو يتضمن الأحداث التاريخية بين العامين 501 هـ و 744 هـ. ويعني هذا أنّ المجلد الباريسي هو آخر أجزاء الكتاب[16]. ولأنّ نصّ الوقفية يقول إنّ السلسلة تتكون من ثلاثة وعشرين مجلداً فمعنى ذلك أنه المجلد الثالث والعشرون. والوقفية نفسها تدلّ على ذلك لأنّ نصّها يقول: «وما قبله من المجلدات» بينما لا يتحدث «عما بعده» بخلاف ما على المجلد السادس عشر من السلسلة (المتحف البريطاني - رقم 24348) إذ يجيء في نصّ الواقف: «وما قبله وما بعده» وإذا كانت السلسلة الأيوبية قد تميزت بنصّ الواقف، فإنّ سلسلة ابن أبي جرادة تتميز بنصّ التملّك الذي يتكرر على ظهور أسفارها على الشكل التالي: «من كتب عبد الغني ابن أبي جرادة الحنفي».

لكن لنتدقّق النظر في السلاسل الأربع واحدة بعد الأخرى لإيضاح بعض التمايزات ونعني بها: مخطوطة آيا صوفيا، ومخطوطة طوب قبو سراي، والمخطوطة الأيوبية، ومخطوطة ابن أبي جرادة. فلكي لا يحدُث خلط بين السلاسل نتقدّم بملاحظة مؤداها أنّ المجلد الأول من سلسلة آيا صوفيا ليس بين مجلداتها بمكتبة آيا صوفيا، بل إنه أضيف إلى سلسلة طوب قبو سراي التي فقد جزؤها الأول في وقتٍ ما. وقد استنتجنا ذلك من نصّي التملّك والإهداء

(15) لم أستطع الاطلاع على أجزاء الكتاب الموجودة بالقاهرة. قارن عنها الملاحظة رقم 7 فيما سبق.

(16) J. Horovitz, MSOS, 1907: **10, 44.**

الموجودَين على ظهر هذا المجلد كسائر مجلدات آيا صوفيا. وستعيننا هاتان الملاحظتان في ترتيب بقية المجلدات المتناثرة من هذه السلسلة. والحقّ أنّ إضافة هذا المجلد إلى سلسلة طوب قبو سراي ليس حديثاً. يدلّنا على ذلك «طغراء» السلطان العثماني أحمد الثالث (1115 -1143 هـ/ 1703 -1730 م) الموجودة على سائر مجلدات سلسلة طوب قبو سراي، وعلى ظهر الجزء المذكور أيضاً والذي ينتمي في الأصل إلى سلسلة آيا صوفيا. وليس بالوسع القول بدقة متى ضُمّ هذا المجلد إلى سلسلة طوب قبو سراي، لكننا نستطيع، استناداً إلى نصّ التملك عليه وعلى سائر أجزاء سلسلة آيا صوفيا، القول إنه كان لا يزال موجوداً ضمن سلسلته الأصلية حوالي العام 850 هـ/ 1446-1447 م.

1 ـ **سلسلة آيا صوفيا:** تقع سلسلة آيا صوفيا في سبعة وعشرين جزءًا وهناك ملاحظة طويلة على ظهر الجزء الأول من السلسلة تشير إلى أنّ «خطبة» الكتاب قرئت على المؤلف. وإلى هذه القراءة أو السماع ـ فيما يبدو ـ تعود بعض الملاحظات على الهوامش، ولكنها ليست بخط العمري كما حسب أحمد زكي باشا[17]. وبالإضافة إلى ذلك فإن ظهر المخطوطة يحتوي على تملّك بخط محمد بن أحمد بن أينال العلائي الدوادار الحنفي (ولد حوالي العام 837 هـ/ 1433-1434 م)[18] وفي أعلى الورقة إهداء نصّه: «نِعمَ الحافظ الله، نِعمَ القادر الله فقَدَرْنا فنِعمَ القادرون[19] إنّ ربي على كلّ شيء حفيظٌ». وهكذا فإنّ نسخة آيا صوفيا تتميز بنصّ التملّك والإهداء السالفَي الذكر، والموجودَين على كلّ أجزائها.

---

(17) قارن بكلام أحمد زكي باشا في مقدمته على نشرته للمجلد الأول من مسالك الأبصار، القاهرة 1924، 1/1. وقد تمكنا من التعرف على خط العمري في ورقة باقية من كتاب «دمعة الباكي» فتبين لنا بالمقارنة أن الملاحظات والهوامش في الجزء الأول من المسالك بخط العمري، قارن عن ورقة «دمعة الباكي»: D.S. Rice, BSOAS, 1949-1951: 13, 856-867.

(18) السخاوي: الضوء اللامع 295/3 رقم 984.

(19) سورة المرسلات/ 23.

ويحتوي الجزء الأول من السلسلة، وهذا ما يميزه، على كلّ الخرائط المشار إليها في النصّ بما في ذلك خريطة العالم. والطريف الجديد في هذه الخريطة شبكة خطوط الطول والعرض المنحنية مراعية في ذلك الشكل البيضاوي للأرض، وهو أمرٌ لا نعرفه في الخرائط المشابهة[20]. دخلت هذه السلسلة بطريق الوقف إلى مكتبة آيا صوفيا في القرن الثامن عشر. والواقف هو مؤسس مكتبة آيا صوفيا السلطان محمود خان الأول (1730-1754 م)[21]. ويمكن تبين ذلك من الطغراء ونصّ الوقف على ظهر الجزء الثاني من السلسلة، وهو كما يلي: «قد وقّف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم، الخاقان المعظم، ملك البرّين والبحرَين خادم الحرمين الشريفين، السلطان ابن السلطان، السلطان الغازي محمود خان (...) الفقير أحمد شيخ زادة المفتّش بأوقاف الحرمين الشريفين...».

2 ـ **السلسلة الأيوبية**: تقع هذه السلسلة في ثلاثة وعشرين مجلداً كما في نص وقفها. وبقي منها بمكتبات أوروبا مجلدان. أحدهما، وهو المجلد الثالث والعشرون بالمكتبة الوطنية بباريس رقم 2328 - عربي. وهو يقع في 190 ورقة، ويتضمن الأحداث التاريخية بين العامين (500 هـ و 744 هـ/ /1344 1343-1107 م). وعلى ظهر هذا الجزء نص يشير إلى هوية مالك السلسلة، وهو: «محمد بن علي بن عيسى[22] بن داود بن شيركوه بن محمد بن شيركوه بن شادي عفا الله عنه ـ عام 761». ويأتي تحت هذا النصّ سطر تتكرر فيه كلمة «وقف» يتلو ذلك بياضٌ ثم نصّ الوقفية: «الحمد لله حقّ

---

(20) قارن عن الخرائط الإسلامية دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة م4، 1077-1083، وفؤاد سزكين: مساهمة العرب والمسلمين في صنع خريطة العالم، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بجامعة فرانكفورت 1987، خريطة رقم 11.

(21) EI (2), "Aya Sofia," I, 776a.

(22) هو الملك المعظم شرف الدين عيسى بن داود الدمشقي المصري (655-719 هـ/ 1275-1319 م) أمير طبلخاناه بدمشق، قارن: M. Gaston Wiet, Les Biographies du Manhal Sâfi, Nr. 1770.

حمده. وقّف وحبّس وسبّل المقرّ الأشرف العالي الجمالي محمود أستادار العالية المِلكي الظاهري (...) جميع هذا المجلّد وما قبلَه من المجلّدات من كتاب مسالك (...) وعدة ذلك اثنان وعشرون مجلداً من أصل 23. فالمفقود منه المجلّد 21. وقفاً شرعياً على طلبة العلم (...) وجعل مقرّ ذلك بالخزانة السعيدة (...) التي أنشأها بخط الموازينين بالشارع الأعظم بمصر المحروسة...» ونتبين من نصّ الوقف أنّ المكتبة الموقوف بها تابعة لمدرسة بناها الواقف أيضاً. ومع أنّ النصّ لا يذكر اسم المدرسة لكننا نستطيع التعرف عليها دون صعوبة من خلال اسم الواقف وهي المدرسة المحمودية. فالمقريزي يذكر في الخطط[23] أن منشىء المدرسة وواقفها هو الأمير جمال الدين محمود ابن علي الأستادار وقد أمر ببنائها عام 797 هـ / 1394-1395 م، وأضاف إليها مكتبةٍ ضخمة احتوت على ذخائر عزّ نظيرها بمصر والشام. وكان يمنع أثناء حياته (عاش بين 766 هـ و 845 هـ / 1364-1442 م) من إعارة كتبها لأيٍّ كان.

ويحتفظ بالمجلد الثاني من هذه النسخة ـ المتحف البريطاني بلندن رقم 24348. ويبدأ المجلد بالقول: «ثمّ لم يبق إلا ذكر الشعراء بالجانب الغربي». وهكذا فإنه يلتقي من حيث المضمون مع المجلد السابع عشر بالمكتبة الوطنية بباريس رقم 2327- عربي[24]. وعليه نصّ قراءة كتبه أحمد بن سليمان بن عبد الله الحنفي.

3 ـ **سلسلة طوب قبو سراي:** تتألف سلسلة طوب قبو سراي من سبعة عشر مجلداً. وينقص النسخة الجزء الأول الذي استعيضَ عنه بالمجلد الأول من نسخة آيا صوفيا. ويبدو أنّ ذلك حدث قبل دخولها إلى مكتبة السلطان أحمد الثالث (1115-1143 هـ / 1703-1730 م). يدلّ على ذلك أنه يحمل

(23) المقريزي: الخطط 395/2-397.

(24) ينتمي هذا المجلد إلى سلسلة آيا صوفيا بعلاماتها المميزة كالاهداء ونص التملك.

ختم المكتبة والطغراء السلطانية، كما أنه كسائر أجزاء النسخة مرقّم الصفحات، ومرقّم الأجزاء بالخط نفسه مع ختم على ورقة الصفحة ورقم الجزء. ولأنّ هذا الجزء ينتمي إلى نسخة من «مسالك الأبصار» تتكون من سبعة وعشرين مجلداً، لذا فإنه يتضمن قسماً أقلّ من الكتاب، أي أنه يتضمن محتوياتٍ أقلّ من المجلد الذي استعيض عنه به، وهو جزء أو مجلدٌ من نسخة تقع في سبعة عشر مجلداً. ولذا بقي هناك نقص كبير نسبياً بين هذا الجزء المضاف وهو الأول، والجزء الثاني من سلسلة طوب قبو سراي. ولا يختفي هذا النقص إلا بوضع هذا الجزء قبل الجزء الثاني من نسخة آيا صوفيا التي كان ينتمي إليها أصلاً.

وما دام الأمر كذلك، ولكي نستطيع أن نصل إلى نتيجة ما حول قِدم نسخة طوب قبو سراي، فإنّ علينا أن نبدأ بالمجلد الثاني وليس الأول. فعلى المجلد الثاني نجد أولاً نصّ الوقف الموجود على ظهور سائر مجلدات السلسة: «برسم خزانة السلطان الملك المؤيد شيخ (...) بالجامع الذي أنشأه بباب زويلة (...) وقّف هذا الجزء وما قبله وما بعده الملك المؤيد أبو النصر شيخ في الجامع المؤيدي...». وهكذا فإنّ واقف المخطوطة هو السلطان المملوكي المؤيد سيف الدين شيخ المحمودي (815-824 هـ / 1412-1421 م) الذي وضع حجر الأساس لجامعه في 4 جمادى الثانية عام 819 هـ/ 1416 م المعروف بالجامع المؤيدي. وقد ألحق السلطان بالجامع مكتبة افتتحها في العاشر من المحرّم عام 819 هـ / 1416 م. وقد أمر السلطان بأن تجلب إلى مكتبته مجموعة ثمينة من الكتب كانت موجودة قبل ذلك بقلعة الجبل. وقد عيّن السلطان ناصرَ الدين محمد البارزي خطيباً بالجامع، ونائباً لوقفه فجلب معه مكتبته وأوقفها وكانت تحتوي على خمسمائة مجلد[25].

---

(25) العيني: السيف المهند في سيرة الملك المؤيد ص 272، وابن إياس: بدائع الزهور 6/2، والمقريزي: الخطط 328/2-330 والسيوطي: حسن المحاضرة 272/2-273.

وتظهر في سلسلة طوب قبو سراي الأخطاء نفسها التي لاحظناها في سلسلة آيا صوفيا، بالاضافة إلى أخطاء كثيرة مستجدة ليست في آيا صوفيا. فإذا كانت هذه السلسلة ذات علاقة بآيا صوفيا فلا شكّ أنّ بينهما نسخة وسطية واحدة على الأقل.

4 ـ **سلسلة ابن أبي جرادة:** تقع نسخة هذه السلسلة في سبعة وعشرين مجلداً. وبذلك فإن مجلداتها تتطابق عدداً مع مخطوطة المؤلف[26]. وأَستندُ في قولي بوجود هذه السلسلة من كتاب «مسالك الأبصار» إلى نصّ على مجلدٍ من الكتاب بالاسكوريال تحت رقم 287 ونصّه: «السفر الخامس عشر من كتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. هذا الكتاب هو في سبعة وعشرين مجلداً. هذا الخامس عشر.» وهكذا فإنه المجلد الخامس عشر من سبعة وعشرين مجلداً». ومحتويات المجلد تراجم الشعراء بدءًا بالمتنبّي. وبذلك فهو يطابق من حيث المحتوى المجلد الخامس عشر من سلسلة آيا صوفيا[27]. وعلى المجلد ملاحظة هي نصّ التملّك وهو غير مؤرخ وهو «مِن كتب عبد الغِني بن أبي جرادة الحنفي». وهكذا فإنّ المالك هو أحد أعقاب أسرة المؤرخ ابن العديم المتوفى عام 660 هـ / 1262 م. وقد أخرجتْ هذه الأسرة طوال مائتي عام فقهاء وعلماء أحنافاً بحلب وحماة. وحوالي منتصف القرن الثامن الهجري وصل بعض أعقاب الأسرة إلى منصب قاضي قضاة الأحناف بالقاهرة[29].

---

(26) قارن بما سبق عن النسخة التي اطلع عليها المؤلف.

(27) قارن بـ J. Horovitz, MSOS, 1970: 10, 43.

(28) قارن عن الأسرة ومشاهيرها: دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، م3، 695 ب - 696 أ.

(29) عز الدين عبد العزيز بن محمد بن أبي جرادة بن هبة الله (633 - 711 هـ) ظل حوالي الأربعين سنة قاضياً بحماة (ابن حجر: الدرر الكامنة 492/2). أما ولده عمر فقد ولي قضاء الحنفية بحلب لأول مرة بعد أن كان الشافعية ينفردون بذلك (الدرر الكامنة رقم=

وتنتمي مخطوطة باريس من «مسالك الأبصار» رقم 2329 إلى السلسلة نفسها. وهي تتضمن الأحداث التاريخية منذ ما قبل الإسلام وحتى خلافة علي ابن أبي طالب[30]. ثم تتابع سلسلة آل علي حتى الطبقة الخامسة وعلى ظهر هذا الجزء ملاحظتان إضافيتان غير تملك ابن أبي جرادة أولاهما: «نَظَر في هذا الكتاب المبارك أحمد بن علي بن بدر الشافعي المؤدّب» 21 رجب 919 هـ / 1513 م. والأخرى تملّك متأخر نصّه: «من كتب العبدوسي في سنة 1013 هـ / 1604 - 1605 م».

قدم السلاسل ــ النسخة الأم: ذكرنا من قبل أثناء الحديث عن مخطوطة آيا صوفيا من «مسالك الأبصار» أنّ على ظهر المجلد الأول منها ملاحظة تفيد أنّ خطبة الكتاب قرئت على المؤلّف. وهكذا يرد السؤال عما إذا كانت مخطوطة آيا صوفيا هي «الأم» التي تفرعت عنها السلاسل الأخرى. وبعد تأمل في السلاسل والمستنسخات أستطيع أن أقول بشيء من الاطمئنان أنّ نسخة آيا صوفيا هي المخطوطة الأم فعلاً. وكان هورويتز (Horovitz) قد لاحظ في مقالته المنشورة عام 1907 أنّ نسخة آيا صوفيا تتضمن مجلداتٍ مكتوبة بخطٍّ مختلف[31]. فهذه المجلدات لم تكن من النسخة الأصلية وإنما أضيفت إليها لتعويض مجلدات

= 3022). ثم عاد ولده محمد بن عمر (689 - 752 هـ) فولي قضاء حماة فحلب طوال ثلاثين عاماً (الدرر الكامنة 224/4 رقم 4157). وجاء ولد الأخير إبراهيم بن محمد بن عمر فولي قضاء حلب أيضاً حتى وفاته (الدرر الكامنة 66/1 رقم 172). وابن إبراهيم هذا، وأحفاده انتقلوا إلى القاهرة وتوالوا على قضاء الحنفية فيها (المقريزي: السلوك 88/1/4، 377، والسيوطي: حسن المحاضرة 185/2، 186). وفي عصر العمري كان شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر بن أبي جرادة بن هبة الله (700 - 765 هـ) نائباً بحصن شيزر (الدرر الكامنة 308/1-309، وابن إياس: بدائع الزهور 13/2/1، والمقريزي: السلوك 93/1/3).

(30) قارن بـ J. Horovitz, MSOS, 1970: **10**, 45.

(31) J. Horovitz, MSOS, 1970: **10**, 43-45.

فقدت منها. وكنا قد ذكرنا أنّ سلسلة آيا صوفيا تتميز ببعض الأمور: الإهداء في أعلى ظهر المجلدات، ونصّ التملّك الذي يرد فيه اسم أحمد بن إينال العلائي الدواداري الحنفي (المولود عام 837 هـ / 1433 - 1434 م). وهكذا فإنه استناداً إلى هاتين العلامتين نستطيع أن نتعرف على أجزاء السلسلة المتناثرة أو الداخلة في سلاسل أخرى. ومن هذه الأجزاء المجلد الموجود بالمكتبة الوطنية بباريس رقم 2327 - عربي، والذي يبدأ: «ثمّ لم يبق إلاّ ذكر الشعراء بالجانب الغربي». والمجلد يحمل الرقم 17، وعليه العلامتان اللتان تميزان مخطوطة آيا صوفيا. كما يتضمن ملاحظات على هوامش صفحاته بخطّ المقريزي كتبها عام 831 هـ / 1427-1428 م. وكما استنتج هورويتز فإنّ هذا المجلد مكتوب بخط آخر. وقد اطّلع العمري على هذا المجلد، وشطب كثيراً ممّا فيه. فهو يشطب أحياناً على بعض الأبيات، وأحياناً أخرى على القصيدة كلّها. لكنه يكتفي أحياناً بشطب كلمات قليلة. وعندما قارنّا هذا المجلد بالمجلد المماثل من السلسلة الأيوبية (الموجودة بالمتحف البريطاني رقم 2348) وجدنا أنّ كلّ المشطوبات في مجلد آيا صوفيا لم تعد موجودة. أما الاضافات بالهامش فقد صارت في أمكنتها بداخل النصّ. وكان كولين (G.S.Colin) قد خمن أنّ المجلد المذكور هو نسخة مقروءة ومعدلة من جانب المؤلف(32).

وهناك مجلدٌ آخر من سلسلة آيا صوفيا يمكن النظر فيه لإثبات أنه «مسودة» المؤلف، وأعني به المجلد رقم 9589 بالمتحف البريطاني. يبدأ المجلد بتراجم الشعراء وبترجمة الشاعر الجاهلي امرىء القيس بالذات. ونلاحظ في المجلد العلامات نفسها التي تميز سلسلة آيا صوفيا: الإهداء على ظهر المخطوطة الأعلى،

(32) "Il apparait que ce ms., s'il n'est pas tout entier de la main meme d'al-'Umari, représente neanmoins une première mise au propre des notes de l'auteur, avec, en marge, de nombreuses additions qui pourraient bien être de son écriture. Dans plusieurs cas, l'emplacement destiné à certaines biographies avait été laissé primitivement en blanc; une fiche y fut surement collée... puis se trouva détachée...," G.S. Colin, Quelques poètes arabes du XIV^{e} siècle. Hespéris, 1931: **12,** S.241.

ونصّ التملّك ومرة أخرى ملاحظات المقريزي على الهوامش. وأول هذه الملاحظات على الصفحة الأولى من المجلد وهي مؤرخة ونصها: «انتقاه داعياً لمعيره أحمد بن علي المقريزي 831 هـ»[33]. وتأتي ملاحظة المقريزي الثانية سريعاً هذه المرة أثناء الترجمة لامرىء القيس إذ يخبرنا أنه جمع جزءًا في أسماء الشعراء «المراقسة» أو من اسمه امرؤ القيس من الشعراء. والمجلد مليء بالفجوات والبياضات المتروكة لملءٍ لاحقٍ أو إضافة عارضة. وهناك مثلاً عنوان يتضمن اسم شاعر لكن مكان الترجمة بياض كله. لكن هناك إضافات في الهوامش بيَد أخرى أو خطّ آخر[34]. وفي خاتمة المجلد نقرأ النصّ التالي: «وكان الفراغ من هذا السفر يوم السبت، ثامن عشر ذو القعدة المبارك سنة 745 هـ / 3 مارس 1345 م». وهذا المجلد غير مرقّم. لكن في سلسلة آيا صوفيا ينبغي أن يكون رقمه الرابع عشر، إذ يأتي بعده المجلد رقم 15 حيث تستكمل تراجم الشعراء بدءًا بالمتنبّي. ونجد إشارة إلى ذلك في آخر المجلد السابق.

ويمكن التأكيد أنّ مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس رقم 2326 - عربي مستنسخة عن المجلد رقم 14 الذي تحدّثنا عنه في السطور السابقة. فهذا المجلد يحمل الرقم 14 بوضوح ليس على الظهر فقط، بل مع بداية كلّ جزء من أجزائه. ويبدو أنّ استنساخه حدث في حياة المؤلف لأنّ الفراغات والبياضات التي في مسودة المؤلف موجودة فيه. وعلى هامش الورقة رقم 133أ من المجلد ملاحظة كتبها بدر الدين أبو الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد العباسي الشافعي (867-963 هـ / 1463-1556 م) مؤلّف معاهد التنصيص[35]. وهو ينقد في ملاحظته

---

(33) هذا الشكر من جانب المقريزي للمعير موجود أيضاً على ظهر المجلد الثالث من نسخة آيا صوفيا، وعلى سائر ظهور مجلدات «الأم».

(34) بل يرى D.S. Rice أن قسماً من المخطوطة مكتوب بخط المؤلف لكنني بعد مراجعة متأنية أرى أن ذلك غير مرجح، قارن:
D.S. Rice, BSOAS, 1949-1951: 856.

(35) أنظر عنه أيضاً Brockelmann SII, 394 and SI, 519 Nr. 6.

العمري بقسوة لخطأ وقع فيه في ترجمته للفرزدق(36).

هكذا نستطيع القول أنّ سلسلة آيا صوفيا تمثّل الاستنساخ الأول من مسودة المؤلف «الناقصة» أو من المجموع الأول للمادة التي أعدّها للكتاب. وظلّت هذه السلسلة تحت يد المؤلف بحيث استطاع أن يتعقبها بالشطب والتصحيح والإضافة. وعلى هذا الاستنساخ الأول من الأم تأسّست السلاسل الأخرى: طوب قبو سراي، والأيوبية، وابن أبي جرّادة. وتتميز السلسلة الأيوبية بالخطّ الجيد، والتشكيل الكامل المأخوذ عن الأم، بينما لا تشكيل في سلسلة ابن أبي جرّادة، كما أنها مكتوبة بسرعة وبغير عناية. وخطّ نسخة قبو سراي متوسط الجودة، كما أنها مشكّلة جيداً.

لقد تحدثنا حتى الآن عن المخطوطات وسلاسلها الأربع باعتبارها وحداتٌ مستقلة لكي لا يتعقد العرض منذ البداية. ويمكن الآن القول إنّ السلاسل المذكورة لا يتضمن كلّ منها مجلداتها الخاصة فقط، بل هناك اختلاط بين السلاسل ناجمٌ عن إحلال مجلد من سلسلة أو أكثر محلّ ضائع أو مفقود. وقد رأينا من قبل أنّ المجلد الأول من سلسلة آيا صوفيا موجود اليوم كمجلد أول من نسخة طوب قبو سراي محلَّ المجلد الضائع منها. وقد تبين لنا بطريق المراجعة الدقيقة أنّ سلسلة آيا صوفيا تحفل بمجلدات مستعارة من سلسلتَي الأيوبيين، وابن أبي جرادة، ونتبين ذلك بوضوح على بعض المجلدات المأخوذة من السلسلة الأيوبية إذ جرى تغيير رقم المجلد ليتناسب والرقم الضائع الذي يراد تعويضه بسلسلة آيا صوفيا. وكان ذلك ضرورياً لأنّ نسخة آيا صوفيا يبلغ عددُ مجلداتها سبعة وعشرين، بينما يبلغ عدد مجلدات السلسلة الأيوبية ثلاثة وعشرين مجلداً. ونتيجة هذا التعويض فإنّ الأرقام تغيرت، كما نشأت أحياناً مكرراتٌ في أجزاء متوالية، وأحياناً أخرى نواقص ومفقودات فيما بينها. وقد تناول تعديل الأرقام أحد

---

(36) يكرر العباسي النقد ذاته في كتابه معاهد التنصيص (بيروت 1947) 45/1 دون أن يذكر المخطىء أو المخطئين هذه المرة.

عشر مجلداً مما هو موجود الآن في سلسلة آيا صوفيا[37]. دون أن يعني ذلك أنّ بقية المجلدات تنتمي إلى المخطوطة «الأم». إذ في السلسلة أجزاء أخرى مأخوذة من سلسلة ابن أبي جرادة. فإلى الأم تنتمي بسلسلة آيا صوفيا المجلدات التالية:

المجلد الثالث: يبدأ «النوع الثاني في ذكر ممالك الإسلام». والباب الأول في مملكة الهند والسند. وخاتمة المجلد «مملكة مصر والشام والحجاز». وعلى الورقة رقم 156ب من المجلد تعليقات للمقريزي. ونوع الخط يشير إلى أنّ قسماً من المجلد فقط هو جزء من المسودة الأم ـ بينما قسمه الآخر ليس من الأم.

المجلد الخامس: يبدأ «القسم الثاني من سكان الأرض». وعلاماته: الإهداء بأعلى ظهر المخطوطة، والتملّك الذي كتبه أينال العلائي والقراءة التي أثبتها المقريزي في العام 831 هـ، ونصّ الوقف بمكتبة السلطان محمود خان الأول، وورقات متناثرة، وسقط، وملاحظات على هوامش النسخة وتشكيل غني.

المجلد الخامس عشر: يبدأ: «ومنهم أبو الطيب أحمد بن الحسين الجعفي المعروف بالمتنبّي». وعلاماته: الإهداء بأعلى ظهر المخطوطة، والتملّك الذي كتبه أينال العلائي، والقراءة التي أثبتها المقريزي في العام 831 هـ، ونصّ الوقف بمكتبة السلطان محمود خان الأول، وورقات طيارة، وسقط، وتشكيل غني.

المجلد التاسع عشر: يبدأ «ومنهم السراج الورّاق». وأماراته: الإهداء بأعلى ظهر المخطوطة، والتملّك الذي كتبه أينال العلائي، والقراءة التي أثبتها المقريزي في العام 831 هـ، ونصّ الوقف بمكتبة السلطان محمود خان الأول، وورقات طيارة، وتشطيب كثير يشمل أحياناً قصائد كاملة، وسقط، وفراغات، وتشكيل غني.

---

(37) تناولت التعديلات (حسب هورويتز) مثلاً المجلد الذي جعل سادسها، والمجلد السادس الذي جعل سابعاً، والمجلد الثامن الذي جعل تاسعاً، والمجلد التاسع الذي جعل عاشراً، والمجلد التاسع عشر الذي جعل الثاني والعشرين.

المجلد الخامس والعشرون: «وقد تقدّم من ذكر الأنبياء والخلفاء وملوك بني إسرائيل وغيرهم في قسم سكان الأرض ما كان فيه مقنع (...) حكّام بني إسرائيل: ذكر يوشع» وعلامات المجلد: الإهداء بأعلى الظهر، وتملّك أينال العلائي، وقراءة المقريزي عام 831 هـ، ووقف السلطان محمود الأول، وورقات طيارة، وشطب كثير، وسقط كثير وبياضات، وتشكيل غني.

وهكذا فإننا نملك اليوم من المخطوطة الأم لمسالك الأبصار المجلد السابع عشر الموجود بالمكتبة الوطنية بباريس رقم 2327 - عربي، والمجلد الرابع عشر الموجود بالمتحف البريطاني، لندن رقم 9589، والمجلد الأول الموجود بمكتبة طوب قبو سراي والمجلدات الخمسة بآيا صوفيا فيبلغ مجموع الموجود من الأم اليوم ثمانية مجلدات[38].

ويبقى أمر يستحقّ الاهتمام، فليس هناك ما يرغم على اعتبار كلّ مجلدٍ فريد أو طيار من «مسالك الأمصار» منتمياً إلى احدى السلاسل الأربع: إذ إن هناك أناساً كانوا يعمدون إلى نَسخ أو استنساخ الجزء الذي يهمّهم فقط من المسالك. وهو ما يظهر بالنسبة للمجلد الموجود بالبودليان، أوكسفورد بوكوك رقم 9191. فلا شكّ أنه مستنسَخٌ عن المجلد الأول بسلسلة طوب قبو سراي، لأنه يتضمن تماماً ما يتضمنه ذاك المجلد من السلسلة البالغة سبعة عشر مجلداً. وقد نُسخ المجلد أو اكتمل نسخه يوم الخميس في 8 محرّم 884 هـ / 1479 م بينما تاريخ وقف نسخة طوب قبو سراي هوَ العام 819 هـ / 1416 م. وقد أشار الناسخ في مجلد البودليان في نهاية المجلد إلى محتويات المجلد الثاني، وإشارته تتفق وبداية المجلد الثاني فعلاً. وقد دخل المستنسَخ عام 944 م في مِلكية معروف بن

(38) لم يتسن لي الاطلاع على المجلدات الموجودة بالقاهرة (وعددها ست)، والاسكندرية (مجلد واحد)، ولا له لي باسطنبول رقم 2037. وقد ذكر سزكين في تمهيده لمصورته للعمري مجلدات ومخطوطات أخرى غير ما اطلعت عليه. والمعروف أن مجلدات القاهرة، وتونس (وسنذكر ذلك) مستنسخات متأخرة ولا تنتمي إلى السلاسل التي ذكرناها.

أحمد الشامي الذي عبّر عن أمله في ملاحظة التملّك في أن يستطيع تملّك المجلد الثاني المكمل للمجلد الذي دخل في تملّكه. لكن ربما لم ينسخ أحد المجلد الثاني بحيث يستطيع الشامي تملّكه. وقد ورث ابن معروف الشامي المذكور المجلد عن والده ثم دخل في تملّك أسرة أخرى. وآخر التملّكات الموجودة على المجلد بيّد أحمد بن أبي نصر في 25 ذي الحجة عام 974 هـ / 1567 م.

ومن أمثلة الاستنساخ الجزئي المتأخر المجلدان الموجودان من «مسالك الأبصار» بالمكتبة الوطنية بتونس. أولهما يحمل الرقم 6778 ويبدأ: «القسم السابع في الطرق وفيه فصلان الأول في تعاريج الطريق، والفصل الثاني في سواء الطريق». وينتهي بنهاية أخبار مملكتَي الكانم والنوبة. وجاء في الخاتمة: «وكان الفراغ من تحبيرها ضحوة يوم الجمعة ثاني عشر جمادى الثاني عام 1125 من الهجرة النبوية...». ويتبين من حجم المخطوطة وامتدادها أنها مستنسخة من سلسلة ابن أبي جرّادة التي تقع في سبعة عشر مجلداً. والمجلد الآخر الموجود بتونس يحمل الرقم 6246، وعليه أنه «الجزء الرابع من تاريخ الصلاح الصفدي» وبعد ذلك تصحيح بخط مغربي: «المسمّى مسالك الأبصار في ممالك الأمصار». وهو المجلد الخامس عشر من مسالك الأبصار كما جاء في الخاتمة: إذ يبدأ المجلد من تراجم الشعراء بترجمة المتنبّي ثمّ ينتهي بالقول: «نجز السفر الخامس عشر من كتاب مسالك الأبصار ويتلوه في السفر السادس عشر: ومنهم الأديب أبو الحسن أحمد بن جكينا البغدادي». وعلى ظهر النسخة من الجهة اليسرى بخط نسخي شرقي ما يفيد أنّ الناسخ انتهى من كتابة النسخة يوم مولد النبوي سنة 1059 هـ. فيتبين من رقم المجلد، ومحتوياته أنه مستنسخ عن المجلد الذي يحمل الرقم نفسه من مجلدات سلسلة ابن أبي جرّادة أو سلسلة آيا صوفيا. وعلى المجلد المذكور بالاضافة لذلك تملّكان أحدهما لمحمد بيرم الرابع (1230 هـ) والآخر للقيم على مكتبة «الهمام الأفخم جناب أمير الأمراء السيد خير الدين سنة 1285 هـ».

وكما اختلطتْ أجزاء السلاسل ومجلداتها بعضها ببعضٍ، حدث أنْ وقع بين

مجلدات «مسالك الأبصار» ما ليس منها. وهذا المجلد موجود اليوم في نسخة آيا صوفيا باعتباره السفر الثاني والعشرين. إنه كتاب موسى بن محمد بن يحيى اليوسفي (-759 هـ / 1358 م) المسمّى: «نزهة الناظر في سيرة الملك الناصر...» كان هورويتز (Horovitz) قد لاحظ أنّ هذا المجلد لا ينتمي إلى النسخة المذكورة[39] ثم قام دونالد ليتل (D.Little) عام 1974 بالتعريف بمؤلفه، والحديث عن كتابه ومصادره[40]. وطبع كتاب اليوسفي أخيراً عام 1982 محققاً في نطاق أطروحة للدكتوراه[41].

كانت هذه المقالة نظرةً موجزة في مصائر كتاب العمريّ الضخم «مسالك الأبصار» - وأَودُّ في ختامها أن أشكر أولئك الذين عاونوني على متابعتها وهم: الأستاذ الدكتور إحسان عباس الذي أتاح لي الاطلاع على مصورات الجامعة الأميركية ببيروت من مخطوطات الكتاب، وعرفتُ منه بعض تفاصيل خطة الجامعة لنشره - والأستاذ إبراهيم شبوح حافظ دار الكتب الوطنية بتونس الذي تفضّل فأرسل لي مصورَين عن مجلدَي تونس من المسالك - وزوجي الدكتور رضوان السيد الذي ترجم هذه الدراسة إلى العربية. وكنتُ قد نشرتُ من الكتاب جزءين عامي 1985 و 1986 ببيروت أولهما القسم الخاص بالعرب في القرنين السابع والثامن للهجرة، وثانيهما القسم المتعلق بالدولة المملوكية الأولى التي عاصرها العمري[42]. والدراسة عن الدولة المملوكية في هذا الكتاب مأخوذة من هذا القسم.

(39) J. Horovitz, MSOS, 1970: **10**, 43-45.

(40) D.P. Little, The Recovery of a Lost Source for Bahri Mamlûk History, Al-Yûsufi's "Nuzhat an-Nâzir fi Sirat al-Malik an-Nâsir,» JAOS, 1974: 42-54.

(41) تحقيق أحمد حُطيط، بيروت 1984.

(42) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار - قبائل العرب في القرنين السابع والثامن الهجريين. لابن فضل الله العمري (المركز الإسلامي للبحوث، بيروت 1985)، ومسالك الأبصار في ممالك الأمصار - دولة المماليك الأولى لابن فضل الله العمري (المركز الإسلامي للبحوث، بيروت 1986).

دراسات إيرانية

مصطلح «إيران» القومي وإعادة إحيائه
في عصر الإيلخانيين المغول

ضرب الاكتساح المغولي لبغداد عام 656 هـ/ 1258 م وللخلافة العباسية مفهوم «دار الإسلام» ضربةً قاسيةً حتى قبل متابعة الزحف باتجاه الشام ومصر. ذلك أنّ الخليفة العباسي، كان يمثّل السلطة الشرعية الوحيدة بدار الإسلام، كما أنّه كان يرمز إلى وحدة الأرض ووحدة الأمّة. وكانت كلُّ الإمارات والسلطنات الأُخرى في دار الإسلام تستمدُّ مشروعيتها ـ من الناحيتين الرمزية والشكلية على الأقلّ ـ منه ومن وجوده حتى وإن كان الواقع أنَّ أولئك «المتغلبين» كانوا يفوقون الخليفة سلطاناً وقوّة. ومع ضرب الخليفة والخلافة من جانب المغول تكشّفت الساحة عن بُنىً قديمة باقية من مثل الأيديولوجيا القومية الإيرانية العتيقة المرتبطة بالكسروية الشاهنشاهية، كما ارتفع شأن الخاصّيّات المحلية كالتشيُّع. كُلُّ ذلك الذي كانت تغطّيه من قبل سوادية الإسلام، ونزعته التوحيدية القوية.

واتّجه المغول للإفادة من الأيديولوجيا الإيرانية القديمة، التي وجدوا فيها ما يمكن استخدامه لصالح الدوغما المغولية القائلة بالتكليف السماوي لخاناتهم بالسيطرة على العالم من جانب جنكيز خان وسُلالته. واستناداً إلى تلك الأيديولوجيا الوطنية الإيرانية، والتي فرغ مجالها منذ دخول الإسلام، أمَّلوا أن يتمكنوا عن طريقها من تسنُّم العرش الإيراني الذي خلا منذ سقوط إمبراطورية الأكاسرة. والمصادر التي بين أيدينا تُثبت وجودَ هذه الأيديولوجيا، كما تُثبت وجودَ الآمالِ المغولية بإمكان الإفادة منها. فللمرّة الأولى منذ الفتح العربي

الإسلامي لإيران، نعثر في المصادر الفارسيّة على مصطلحاتٍ مثل إيران وإيران زمين، كتسمياتٍ من جانب المغول الإيلخانيين للمناطق التي فتحوها غرب جيحون. والمصادر نفسها تستخدم التعبيرات الإيرانية القديمة لخصوم إيران التاريخيين والميثولوجيين وبلادهم، يعني «طوران» و«الطورانيين»، فتسمّي آسيا الوسطى طوران، وتلقّب الإيلخانيين المغول المسيطرين في إيران: شاه إيران، وشاهنشاه إيران زمين، وخسرو إيران، ووارث مُلْك كيان. وهي مصطلحات تعود جميعها للتقاليد الإيرانية السابقة على الإسلام، كما هو ملحوظٌ في «الشاهنامه» الملحمة القومية الإيرانية التي وضعها الفردوسي (ـ1020 أو 1025-6 م)؛ تلك الملحمة التي حفظت الأيديولوجيا القومية الإيرانية حيةً عبر القرون الإسلامية الوسيطة.

كان الإيراني في عصور سيطرة الإسلام، يستمدّ صورته عن وطنه القديم من شاهنامه الفردوسي التي كتبها حوالي العام 1000 للميلاد جامعاً لأجزائها، ومروياتها من «كتب التاج» الإيرانية، ودوّنها بالفارسية الجديدة، في ملحمة «شعرية» طويلة[1]. وكان الإيراني المثقّف في العصور الوسطى الإسلامية يعرفُ الشاهنامه كما يعرف القرآن. لذا لم يجد الأديب العربي ضياء الدين ابن الأثير (1163-1239 م) ما يصف به الشاهنامه غير أنها «قرآن الفرس»[2]. ويبدو أنه حتى في زمن النبيّ محمَّدٍ فإنّ قصص رُستَم وأسفنديار ـ التي وردت فيما بعد في الشاهنامه ـ كانت معروفةً لدى العرب، وتحظى بإعجابهم. ففي قصَص السيرة النبوية أنّ النبيّ محمداً قتل النضر بن الحارث الذي كان أحد رُواة الأساطير الإيرانية تلك[3].

تطلق الشاهنامه على الدولة الفارسية القديمة ابتداءً من الأزمنة الأسطورية

---

(1) قارن عن ذلك دراسة: Theodor Nöldeke: Das Iranische Nationalepos; In: Grundriss der iranischen Philologie, Vol. II (1896-1904), p. 130-211.

(2) ضياء الدين ابن الأثير: المَثَل السائر في أدب الكاتب والشاعر، 11, III؛ خليل بن أيبك الصفدي: نُصرة الثائر على المثل السائر (نشرة سلطاني)، ص 384.

(3) ابن هشام: السيرة النبوية (القاهرة، 1938)، 321, I.

وحتى سواد الإسلام أسماء مثل إيران شهر، وشهر إيران، وإيران زمين، وإيران[4]. أما التسمية بإيران فيتّبعُ فيها بشكلٍ مباشرٍ الأصل (الإيراني القديم) للتعبير: airyânam xšavram = بلاد الآريين[5]. وأما التسمية بـ«شهر إيران» فتوجد في القسم القديم من «تاريخ سيستان»[6]. وإيران زمين هي الصيغة المستحدثة بالفارسية الجديدة للتعبير الأقدم: إيران شهر؛ وقد استُخدمت مراتٍ كثيرة في العصر الإيلخاني. ولأنّ مفرد «شهر» ما عاد مستعملاً؛ بالمعنى الأول: مملكة أو مُلْك؛ فإنّ الكلمة البديلة مكانه جاءت «زمين» (= منطقة، بلاد، أرض). وكان الجغرافي المعروف ياقوت الحموي (1179-1229 م) قد ذكر أنّ المقابل العربي لمفرد «شهر» هو بَلَد وبلاد[7]. هكذا صار مصطلحا «إيران» و«إيران زمين» هما التسمية الرسمية للدولة الإيلخانية بإيران. ففي «جامع التواريخ» لوزير الإيلخانيين رشيد الدين فضل الله (1249-1318 م) وهو التاريخ الرسمي لإمبراطورية المغول يُستعمل المصطلحان باستمرار.

إستند رشيد الدين في تأليف تاريخه «جامع التواريخ» إلى الوثائق المغولية الأصلية، وكتبه بتكليفٍ من الإيلخان غازان خان (1295-1304 م) وخَلَفه أولجايتو (1304-1316 م)[8]. وكانت تُستنسَخُ عدةُ نُسَخ سنوياً من «جامع التواريخ» وتُوزَّعُ على نواحي المملكة[9]. وكانت التسمية بإيران معروفةً أيضاً في بلاط المماليك؛

---

(4) Fritz Wolff: Glossar zu Firdosis Schahname (Hildesheim 1965).

(5) انظر P. N. Frye: The Heritage of Persia (New York 1963), p. 2-3; Ch. Bartholomae: Altiranisches Wörterbuch (Strassburg 1904), «airya», «xšavra».

(6) تاريخ سيستان (نشرة بهار)، ص 6.

(7) ياقوت: معجم البلدان: «إيران شهر».

(8) انظر؛ رشيد الدين: جامع التواريخ مجلد I، مقدمة المؤلّف، ص 1-7.

(9) رشيد الدين/ Quatremère: Histoire des Mongols de la Perse (Paris 1836), Vol. I, p. CXLVIII- CLXXV; J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten (Wiesbaden 1981), p. 2-5.

وليس هذا فقط؛ بل إنّ ديوان الرسائل الرسمية المملوكي كان يستخدم المصطلح الإيراني القديم لآسيا الوسطى في الشاهنامه: طوران ـ عَلَماً على أراضي العدوّ الرئيسي للإيرانيين القُدامى[10]. وقد كان الإيلخانيون بإيران أنفسهم يستخدمون التسمية «طوران» عَلَماً على خصومهم من عشائر جغتاي في بلاد ما وراء النهر. وهكذا استطاعوا هنا أيضاً أن يستغلّوا ثنائية الخير والشرّ الواردة، في الشاهنامه ضدّ خصومهم السياسيين[11].

وما ظلّت التسمية بإيران وطوران محصورةً بجامع التواريخ لرشيد الدين بل إنها وردت في «طبقات ناصري» للجوزجاني (أُلّف عام 1260 م)، وكتاب الجويني «تاريخ جهان گشاي»، وفي الفصل الخاصّ بالحشّاشين في «تاريخ وصّاف»، والكرماني في «سِمط العُلَى»، و«تاريخ سيستان» المجهول المؤلّف في القسم المؤلَّف منه أيام الإيلخانيين، ومؤلَّفاتٍ أُخرى فيها جميعاً تُستخدَمُ التسمية الاصطلاحية هذه.

أمّا في عصور الخلافة الإسلامية؛ فإنّ مصطلح إيران ما كان مستخدماً حتّى بالمعنى الجغرافي. لقد تجاهله الجغرافيون كما تجاهله المؤرخون. فالذي يبدو أنه مع سقوط الإمبراطورية الساسانية على يد العرب في القرن السابع الميلادي سقط مصطلح «إيران شهر» وتوارى في غياهب التاريخ. وحلَّ محلّه تماماً مصطلح «دار الإسلام»، وبقيت التسميات المختلفة لأقاليم إيران فقط متداولةً بين المؤلّفين. أما الذكريات عن عصور إيران الزاهرة في ظلّ دولة الخلفاء فكانت تجد التعبير عنها في قصائد وأشعار البلاطات الفارسية الجديدة حيث كان يجري التغنّي بها وتلقيب الأُمراء ذوي الأُصول الفارسية بألقاب أولئك العظام القُدامى مثل شاه إيران

---

(10) قارن بأبي الفداء: المختصر في أخبار البشر (القاهرة 1968)، 82/1، والعمري: التعريف بالمصطلح الشريف (القاهرة 1894/1312)، ص 43، 46، والعمري/Lech: Das Mongolische Weltreich (Wiesbaden 1968), Chapt. 3-4.

(11) انظر: R.N. Frye: The Heritage of Persia, op. cit., p.38 ff, «Iran and Turan».

وشاه إيران زمين وخسرو إيران ورُستَم دستان، تشبيهاً لهم بأبطال إيران القديمة الميثولوجيين وأكاسرتها. نجد أمثلةً ونماذج على ذلك في أشعار معاصري الفردوسي من شعراء بلاط محمود الغزنوي (999-1030 م) مثل عُنصُري وفرّخي سيستاني. وليست هناك بحوثٌ حتى اليوم عن التأثير الممكن لشاهنامة الفردوسي على هؤلاء. لكننا نجد ذكراً للشاهنامه في أشعار فرّخي (- 8/1037 م)[12]. على أنّ ما تجدر ملاحظته أنّ گرديزي، المؤرّخ المُعاصر لمحمود الغزنوي، والذي كان شاهد عيانٍ لأحداث فترة حكمه في غزنة (يقال إنه وُلد حوالي العام 1010/400 م)[13] يُلقّب الغزنويّ دائماً بلقب الأمير[14].

إنّ الدليل على أنّ استخدام المؤرخين والجغرافيين في العصر الإيلخاني لمصطلح إيران وإيران زمين جديدٌ؛ أنّ هؤلاء أنفسَهم لا يستخدمون المصطلحين عندما يتحدثون في كتبهم عن عصور الخلافة الإسلامية، حتى إذا تحدّثوا عن أحداثٍ مُعاصرة بدأوا باستخدام المصطلحين. ولا شكّ أن الأمر يعود في جزءٍ منه إلى أنّ تاريخ العصور الإسلامية الأُولى لا يُعادُ تأليفه وتركيبُهُ بل يُنْسَخُ من المصادر القديمة دون تغيير. لكنّ المسألة تتعدّى هذه الحدر:: ذلك أنّ هؤلاء يحسُّون وعياً مستجدّاً، بالأُمور الطارئة التي جعلت من إيران وحدةً متميزةً ذات هوية «خاصة» ما كانت لها منذ القرن السابع الميلادي. يظهر ذلك بأجلى وضوحه في «تاريخ سيستان». يضمّ «تاريخ سيستان» سرداً حَدَثياً مجموعاً من مصادر شتى، وبأقلام عدة كُتّاب منذ ما قبل الإسلام وحتى العصر الإيلخاني. وفي «تاريخ سيستان» بالذات لا يظهر مصطلح «إيران» إلاّ في أحداث ما قبل الإسلام، وفي أحداث العصر الإيلخاني. ويشكّل «جامع التواريخ» لوزير الإيلخانيين رشيد الدين مَثَلاً جيّداً آخر على فُجائية مصطلح «إيران» أيام الإيلخانيين. ففي فصول «جامع

---

(12) فرّخي: ديوان (نشرة دبير سياقي)، ص 344، والفهرس.

(13) گرديزي: زين الأخبار (نشرة حبيبي)، مقدمة الناشر، ص.ب، ج،ر.

(14) انظر عن ألقاب محمود الغزنوي: E. Bosworth: The Titulature of the Early Ghaznavids. In: Oriens 15 (1962), p. 210 ff.

التواريخ» الخاصة بالدويلات الفارسية في ظلّ الخلافة مثل السامانيين والغزنويين والبويهيين، والإمارات الصغرى الأخرى؛ لا يظهر مصطلح إيران أو مصطلح إيران زمين. بل يُسمِّي رشيد الدين تلك الدول: ممالك إسلام - وبدلاً من طوران يستخدم صاحب «جامع التواريخ» تعبير: «ديار تُرك». أما الفرس فلا يسمّيهم إيرانيين، بل عجم[15]. وعند الجويني لا نجد ذكراً لمصطلح إيران في الفصل الخاصّ بمملكة الخوارزمشاهيين. ويمكن القول بشكلٍ عامٍّ إنه في الأجزاء المنقولة عن مصادر أقدم فإنّ مصطلح إيران لا يَرِد على الإطلاق. وحده شبانكاره اي - أحد مؤلّفي الشاهنامات في العصر الإيلخاني[16] - يتدخّل في صياغة الأحداث المنقولة عن مصادر قديمة. كتب شبانكاره اي تاريخاً شاملاً عام 735 هـ/ 1335 م[17] بالفارسية سمّاه «مجمع الأنساب في التاريخ». واستخدم شبانكاره اي الجُويني في التأريخ لدولة الغزنويين. ونستطيع الجزم استناداً إلى ما بقي من الجُويني أنه لم يستخدم مصطلح «إيران» في فصوله الخاصة بالغزنويين. أمّا شبانكاره اي الذي استعمله في التأريخ لهم فنجد فيه هذه العبارة «عندما هزم الأمير محمود جيش تركستان عام 397 هـ (= 1006 م) صار بادشاهاً على سائر **إيران زمين**، وأمير المؤمنين القادر بالله أرسل إليه من بغداد خلعة تشريفٍ وكتاب تثبيته على كلّ **إيران زمين**»[18].

هل أمَّل الموظّفون الإداريون الفرس الكبار، وبعض المثقفين أن يفيدوا من وراء إحياء الأيديولوجيا الإيرانية القديمة؟ أم أنّ الظروف أرغمتهم على التحوّل إلى

(15) رشيد الدين: تاريخ غزنويان وسامانيان وآل بويه أز جامع التواريخ (نشرة دبير سياقي، 1959)، ص 10 والفهرس 11 والفهرس 19.

(16) انظر منوجهر مرتضوي: مسأله عصر إيلخانان، فصل 5، «مقلدان شاهنامه در دور مغول» (تهران 1979).

(17) سعيد نفيسي: در پيرامون تاريخ بيهقي I، ص 20؛ Bosworth: The Ghaznavids (1973), p. 11.

(18) سعيد نفيسي: در پيرامون تاريخ بهيقي I، 42، 58، ووصف الأحداث نفسها عند رشيد الدين في: تاريخ غزنويان (نشرة دبير سياقي 1959)، ص 78.

دُعاةٍ لدولةٍ فارسيةٍ قوميةٍ في ظلّ حاكمٍ منصَّبٍ بنصٍّ إلهي؟! ما يمكن قوله هنا إنّ فئاتٍ من هؤلاء كانت تساورهم مشاعر كراهيةٍ تجاه العرب، دفعتهم لاعتبار حقب الحكم العربي بعد إسقاط العرب للساسانيين بمثابة «مُلْك طوائف» غير شرعي. وتقع تلك الحقب بين عصر الساسانيين وعصر الإيلخانيين. لقد سمّوها عصور «ملوك الطوائف»، أي ملوك دويلات التجزئة، التي استمرّت كذلك حتّى جاء الإيلخانيون ووحّدوها من جديد. يبدو هذا الفهم للتاريخ واضحاً في الفصول الخاصة بملوك الصين من تاريخ رشيد الدين. فبعد وصف رشيد الدين لعظمة الصين وضخامة مُلْكها يقول[19]: «كان نان وانغ آخر ملوك الأُسرة الثانية عشر (...) وبعد وفاته قسّم غرباء مُغيرون المملكة إلى أجزاء، انفصل بكل جزءٍ ملكٌ مستقلّ. مثلما فعل ملوك الطوائف بهذه البلاد...». وقد ترجم ناشرا ومترجما هذا القسم من جامع التواريخ Karl Jahn و Heribert Franke العبارة بحيث تعني «ملوك الطوائف» الأرزقيين الذين تقاسموا إيران بعد الإسكندر، والذين تسمّيهم المصادر العربية بـ «ملوك الطوائف»[20]. لكنني أرى أنّ المقصود بملوك الطوائف عند رشيد الدين كما عند زملائه من المؤرخين والجغرافيين: الأُمراء الفرس الذين تقاسموا السلطة بإيران في عصور الخلافة قبل مجيء الإيلخانيين[21]. هذه «الصورة التاريخية» لا يعتنقها رشيد الدين فقط بل هناك مؤرّخٌ آخر هو حمد الله مستوفي صاحب «تاريخ گزيده» الشامل، الذي يتحدّث عن إيران في عصور الخلافة باعتبارها بلاداً تقاسمها الأُمراء والمتسلّطون. فبالنسبة له يُعتبر الصفّاريون

(19) Karl Jahn, Heribert Franke: Die Chinageschichte des Rashidaddin (Wien 1971), p. 45, Tafel 18 A-Fol. 400 r.

(20) الطبري: التاريخ I، 706، 711، والمسعودي: مروج الذهب (باريس 1871-1987)، II، 132.

(21) انظر عن «مصطلح ملوك الطوائف» سلسلة مؤرخي العصر الإيلخاني؛ رشيد الدين: تاريخ غرنويان؛ مصدر سابق، ص 1، والجوزجاني: طبقات ناصري (نشرة حبيبي)، I، 297، وحمدالله مستوفي: تاريخ گزيده، (Gibb Memorial Series)، الفهارس.

والسامانيون والبويهيون «ملوك طوائف»، ليسوا عديمي القيمة؛ لكنّهم ليسوا أكثر من أُمراء كبار بالمقارنة مع شاهنشاهات إيران زمين[22].

وما أزعج أولئك المؤرخين كثيراً أن الإيلخانيين لم يكونوا من أُصولٍ إيرانية. فالذي شَدَّ اهتمامَهُم أنّ الإيلخانيين كانوا عظاماً وأقوياء وموحِّدين للبلاد بشكلٍ يذكِّرُ بملوك إيران القُدامى، كما يعرفهم هؤلاء من شاهنامة الفردوسي. وربّما حاول بعضٌ منهم تناسيَ المزعجات الراهنة بالتعزّي أنّ العظمة القادمة لإيران كفيلةٌ بإزالة الشوائب الحاليّة. ولا شكّ أنّ الأحلام العريضة طوال حِقبٍ وحِقبٍ بعودة إيران القديمة الموحّدة والمستقلّة أعمت الأنظار لفترةٍ ما عن المقلقات غير المتوافقة مع الحُلُم القومي الكبير. والنبلاء الإيرانيون (= الدهاقين) وكبار الموظفين هم الذين كانوا يحملون مشاعر وطنية عميقة، ويأملون أن يفيدوا من تغيّر الأوضاع. فحتى منتصف القرن العاشر الميلادي كان لا يزال في بعض نواحي إيران نبلاء يتحدّرون من سُلالاتٍ عريقةٍ، يفتخرون بأنسابهم ويتحفظونها، ويربطون بها أمجاداً مؤثّلةً ماضيةً وحاضرة[23]. ويغلب على الظنّ أنه استناداً إلى هذه المشاعر والآمال والأحلام لدى تلك الطائفة من النبلاء كانت تقوم بالأقاليم الإيرانية أُسَرٌ حاكمةٌ تُنشىءُ دويلاتٍ، وتصطنع أنساباً ملكيةً قديمةً، وتتشبّه بالماضي الفارسي العريق في رسوم البلاط، واللباس، والألقاب، وتسكُّ نقوداً على طِراز النقود الساسانية. فالطاهريون (821-845) أرجعوا شجرة نسبهم إلى الملك الفارسي الأسطوري منوچهر[24]. ويعقوب بن الليث، الذي أرجع سلسلة نسبه إلى الملك الساساني أنوشروان[25]، اعتُبِرَ في العصر الصفوي «مُحْيي مُلْك إيران»[26].

(22) رشيد الدين: جامع التواريخ I، 18.

(23) المسعودي: مروج الذهب (باريس 1861-1877)، II، 119، 240، 241.

(24) جوزجاني: طبقات ناصري (نشرة حبيبي) I، 190.

(25) سيستاني: إحياء الملوك (نشرة ستوده)، ص 55.

(26) سيستاني: إحياء الملوك (نشرة ستوده) ص 58، والمسعودي: مروج الذهب (باريس 1861-1877)، II، 175؛ S.M. Stern: Ya^{c}qûb the Coppersmith and Persian=

أما السامانيون فزعموا أنهم يتحدرون من سُلالة القائد الإيراني، الواصل لفترة قصيرة لعرش إيران، بهرام جوبين[27]. وبتكليفٍ منهم كتب الثعالبي كتابه «غُرر سِيَر ملوك الفرس وأخبارهم». وفي أيامهم بدأ الرودكي بكتابة ملحمة بطولةٍ إيرانيةٍ لم تكتمل، كما انصرف الفردوسي لكتابة شاهنامته. وقد بدأها في أيامهم وحقّق إنجازاتٍ باهرة. وشَعَر مرداويج الزياري أنه مكلَّفٌ بإحياء المُلْك الساساني الضخم. وقد قلّد في بلاطه رسوم البلاط الفارسي الخاصة بالشاهنشاهان القدامى[28]. وطلب عضد الدولة البويهي من الخليفة الطائع أن يتوّجه حسب تقاليد التتويج الإيراني القديم[29]. ويظهر عضد الدولة على مسكوكةٍ تعود للعام 351 هـ/926 م بصورة ملكٍ فارسي قديم متوّج. وتقول الكتابة على المسكوكة بالفهلوية ما معناه: «ليزدد مجد ملك الملوك»[30]. أمّا لقبه فكان: فَنَاخُسرو (= غِياث الأكاسرة)[31]. واصطنع محمود الغزنوي لنفسه نسباً يصلُهُ بيزدجرد[32]، آخر ملوك الساسانيين[33]. وكما ذكر أحد الكُتّاب فإنّ شعراء البلاط ومثقّفيه جهدوا لضبط صورةٍ إيرانية له إلى حدّ أنها بدت للأجيال اللاحقة شكلاً شاذاً للأبطال في الثقافة الإيرانية[34].

ومع ذلك؛ فإنّ هؤلاء جميعاً ما استطاعوا إقامة دولةٍ إيرانيةٍ منفصلةٍ بسبب

= National Sentiments. In: Iran and Islam, in Memory of V. Minorsky (1971), p. 535-555; Armajani: The Saffarids. A Study in Iranian Nationalism. In: Trud. XXV Mezhduarod. Kong. Vostokovedow (Moskau 1963), p. 168-173.

(27) جوزجاني: طبقات ناصري (نشرة حبيب) I، 201.

(28) انظر: H. Busse: Chalif und Grosskönig. Die Bûyiden im Irak, 945-1055 (Beirut 1969), p. 174, 223.

(29) Busse, ibid, p. 174.

(30) Busse, ibid, p. 175.

(31) Busse, ibid, p. 175.

(32) Busse, ibid, p. 176.

(33) سعيد نفيسي: در پيرامون تاريخ بيهقي، I، 29.

(34) J. Rypka: Iranische Literaturgeschichte (1959), p. 171-172.

وجود الخليفة، الذي يقوم سلطانه الرمزي على وجود جماعةٍ إسلاميةٍ واحدة، وهو أمير المؤمنين على رأسها. وأيديولوجية الخلافة، ودار الإسلام حالت دون وصول تلك المشاريع إلى مستقرّ رغم تفوّق سلطان أولئك في أكثر الأحيان على سلطات الخليفة المتواضعة. أما إسقاط الخلافة والحلول محلّها فبدا أمراً غير ممكنٍ أو معقول. فالأمة الإسلامية بدون خليفةٍ على رأسها ما كانت ممكنةً أو متصوَّرة في نظر الأكثرية الساحقة للمسلمين. فبغضّ النظر عن علاقات القوة السائدة كان كلّ مسلمٍ في الأرجاء المترامية لدار الإسلام ينتظر سماع الولاء والدعاء للخليفة العباسي من على المنبر في خطبة الجمعة. فإذا ترك المتغلّب أو نائبه ذلك في الخطبة اعتُبر ذلك بمثابة تمرّدٍ علني وخروج على الجماعة. ولذا كان أقصى ما يمكن لمتغلّبٍ أن يفعَلَهُ المطالبة بإزالة هذا الخليفة لصالح آخر من الأُسرة العباسية نفسها أو من السُلالة العلوية[35].

وجاء هولاكو فقتل الخليفة، وأسقط الخلافة، واستولى على بغداد، وزحف باتجاه الشام ومصر؛ كل ذلك عام 656 هـ/1258 م. هكذا ضُربت فكرة الخلافة، والوحدة في ظلّ الإسلام ضربةً قاسية. وبخاصةٍ أنّ السادة الجدد كانوا يستندون إلى جيوشٍ مغولية ـ تركية، وهم وجنودهم من البوذيين أو الشامانيين أو النصارى. وما سقط بذلك الإسلام كدين؛ بل الذي سقط اعتبار الإسلام المبدأ والأصل للسلطة السياسية القائمة. ولمدّة ثلاثين عِاماً كفَّ الإسلام عن أن يكون دين الدولة؛ بل صار واحداً من الأديان الموجودة. ومن وجهة نظر السائدين في إيران فإنّ «دار الإسلام» لم تعدْ موجودة. وكان المغول يملكون أيديولوجيا للسيطرة العالمية تشبه تلك الموجودة لدى العرب المسلمين[36]. فإله السماء تنغري (Tängri) عند شعوب

---

(35) أراد يعقوب بن الليث أن يعزل الخليفة المعتمد (870-892) ليضع مكانه الموفّق؛ قارن بگرديزي: زين الأخبار (نشرة حبيبي)، ص 131. ويُذكَر عن علاء الدين محمد الخوارزمشاه أنه استصدر فتوى من فخر الدين الرازي (-1209) عن عدم شرعية العباسيين ولصالح العلويين الحسينيين؛ قارن عن ذلك بجامع التواريخ I، 340.

(36) قارن، الطبري: تاريخ I، 2160، 2236-2245، 2271-2272 حيث يقال إنّ الله عز وجلّ=

الألتاي واحدٌ أوحد، وهو وحده خالق السماوات والأرض. ويصفه المغول بأنه إلهيٌّ وسامٍ وأَبَدَيٍ ومسيطر. وهو مصدر الدين الوحيد. وهذا يفسّر تسامح المغول تجاه الديانات الأخرى التي واجهتهم وهم يتّجهون للسيطرة على العالم. ووجود تنغري يؤمّنُ السلام والنظام في العالم. ذلك أنه يوحي تعاليمه وأوامره من خلال الخان المغولي. وتسمّي كتابات الأورخون الأوامر المُوحاة من تنغري «يَرْلِك»، وهي التسمية نفسها التي تُطلقُ على مراسيم الخان وحده.

ولذا فإنّ «الياسا» قانون جنكيز خان؛ تُمثِّلُ كاملَ وحْي الله المتضمن تعاليمه للبشر، والخان وحده هو الذي يسجّل ذلك، ويستطيع الاتصال به. وتنغري هو إله الحرب. فهو الذي يقود في الحرب، وهو الذي يجلبُ النصر فيها[37]. وتدلّ النقوش التركية القديمة على أنّ تنغري هو واضع التنظيم الاجتماعي الذي يقف على رأسه الخان. هكذا شعر الجنكزيون أنهم مكلّفون من تنغري بالسيطرة على العالم، وإخضاع شعوبه، ونشر السلام فيه[38].

لكن عندما وصل المغول بقيادة هولاكو إلى الأقاليم الإيرانية من الإمبراطورية الإسلامية؛ كانوا قد تجاوزوا ذروة قوّتهم. ذلك أنه قبل زَحْف هولاكو باتجاه الشام ومصر تحطّمت وحدة السلطان المغولي، وحلَّت محلّ السلطة المركزية سلطاتٌ ودويلاتٌ منفصلة[39]؛ فعمد هولاكو، في تقديرٍ واقعيٍّ للموقف إلى القيام من جانبه بالانفصال عن السلطة المركزية أيضاً، وتأسيس الدولة

= استبدل المسلمين بالشعوب السابقة؛ وانظر: رضوان السيد: الخلافة والملك: دراسة في الرؤية الأموية للسلطة؛ في: مؤتمر بلاد الشام، عمان 1989.

(37) في القرآن الكريم (سورة الأنعام 3: 124-125) أنّ الله عزّ وجلّ أمدّ المسلمين في وقعة بدر بثلاثة آلاف وخمسة آلاف من الملائكة لمساعدتهم.

(38) J.-P. Roux: Tängri. Essai sur le ciel Dieu des peuples altaiques. In: RHR 149 (1956), p. 197-227, 150 (1956), p. 27-38.

(39) عن طبقة الإمبراطورية المغولية ونظامها الإداري تحدّث: Thomas T. Allsen: Mongol Imperialism, 1251-1259. Berkeley (1987).

الإيلخانية لأُسرته وعشيرته بإيران[40].

وأدّى تحطُّمُ المركز السلطوي المغولي إلى ضياع بعض المجالات، كما خَلَق مشكلاتٍ تطلّبت حلولاً. ومن ضمن المشكلات أنه صار من الضروري لاستمرار الأُسرة والعشيرة بإيران اصطناع أيديولوجيات بديلة وداخلية. فجرى الالتفاتُ إلى البيئات الثقافية الإيرانية التي حفظت أيديولوجيا السلطة الإيرانية السابقة على الإسلام. وكان من ضمن مقولات الإيرانية القديمة وحدة الأرض والشعب، وخصوصيتهما؛ وهو ما أفاد منه الإيلخانيون في الموقف الجديد الذي وجدوا أنفسهم فيه. وهكذا خدمت الأيديولوجيا الملكية الإيرانية القديمة السادة الإيلخانيين بقدرٍ أكبر مما كانت تخدمهم به الاعتقادات المغولية المتوارثة. فالملك الإيراني إلهيٌ الطبيعة والسلطة؛ بينما تتأسّس الاعتقادات المغولية في السلطة والسيطرة على وعيٍ شعبيٍّ مغوليٍّ جماعي[41].

أمّا في الإدارة الإيلخانية الجديدة بإيران فقد كان هناك تياران يتنازعان حول الصورة التي ينبغي أن تكون عليها الدولة الطالعة. التيار الأول يريد إنشاء دولةٍ مركزيةٍ قويةٍ المسيطر فيها الإيلخان وكبار موظفيه وضباطه. والتيار الآخر كان لا يزال متعلّقاً بقيَم الارستقراطية البدوية المغولية إبّان حركة جنكيز خان الكبرى[42]. ولا شكّ أنّ الموظفين الإيرانيين الكبار في الدولة كانوا من أنصار التيار الأول لما فيه من تدعيمٍ لمكانتهم، ومن حفاظٍ على ثقافتهم المدينية ومُدُنهم ومجتمعهم. وفاز هذا التيار بالفعل بوصول غازان خان إلى العرش.

ومع تحول غازان خان إلى الإسلام سقطت الفواصل القائمة بين الحاكم

---

(40) قارن عن ذلك دراستي: دولة الإيلخانيين، في كتابي: Mongolen und Ilkhane (Beirut 1989), p. 87-112.

(41) انظر: Roux; op. cit. Vol. 150 (1956), p. 38.

(42) انظر: Petrushevsky: Rashîd ad-Dins Conception of the State. In: CAJ 14 (1970), p. 149.

وشَعبه. فما عاد غازان خان «خسرو إيران»، و «محيي مُلْك الكَيانِيين»[43]، بل صار أيضاً حسب التصوّر السنيّ: «مجدِّد الدين»، وخاتَم القرن[44]. وما انتهت الإشكاليات الأيديولوجية باعتناق غازان خان الإسلام على المذهب السنيّ؛ ذلك أنّ مبدأي المشروعية في الأيديولوجيا الإيرانية والسنية متناقضان يستحيلُ التوفيقُ بينهما: من جهةٍ أيديولوجيا إيران الإيرانية، ومن جهةٍ ثانية الأيديولوجيا السنية القائلة بوحدة «الأمة»، ووحدة «دار الإسلام». وكان أن حاول غازان خان في البداية حلّ هذا الإشكال بالقيام بحملات عسكرية ضدّ المماليك بمصر والشام لإسقاط الدولة المملوكية، وتوحيد الأمة والسلطة تحت سيطرته حسب الأيديولوجيا السنية. وعندما لم تحقّق حملات غازان العسكرية المأمول، تخلّى خَلَفُهُ أولجايتو (1304-1316 م) عن المذهب السني، واعتنق المذهب الشيعي الإثني عشري. ولو نجحت السياسة الجديدة لكانت إيران قد صارت شيعيةً قبل الصفويين بحوالي المائة عام.

بقيام الدولة الإيلخانية في بلاد فارس، ظهر مصطلح «إيران» من جديد وما اختفى بعد ذلك. أمّا الحدود السياسية لتلك الدولة فقد شهدت تغيراتٍ وتعديلات عبر القرون اللاحقة[45].

---

(43) رشيد الدين: مكاتبات رشيدي (نشرة م. شفيع)، ص 141، Petrushevsky: Rashîd ad-Dins Conception; op. cit. 153.

(44) رشيد الدين: جامع I، 213-215. وانظر عن فكرة المجدِّد؛ أبو داود: السُنَن (القاهرة 1348)، كتاب الملاحم، باب ما يُذْكَرُ في قدْر المائة = II، 209، والمستدرك للحاكم، كتاب الفتن = IV، 522-523.

(45) على سبيل المثال يظهر ذلك في الكتاب التاريخي الذي أُلِّف عبر عدة قرون والمسمّى: «تاريخ روضة الصفا»، م 1-6 لميرخواند، والمجلد رقم 7 لحفيده خواندمير، وكذلك الأجزاء 8-10 بعنوان: «روضة الصفا ناصري» لرضا قولي خان هدايت.

السلطة والشرعية :
دراسة في المازق المغولي

عرف تاريخ الأسرة المغولية المالكة بإيران (1264 -1336 م) حدثين مهمّين شكّلا تحولاً له دلالتُهُ في سياسات تلك الدولة: **أولهما**: اتخاذ تلك الأسرة للإسلام على المذهب السني ديناً للدولة بعد مُضِيّ ثلاثين عاماً على تأسيس مُلْكهم بإيران[1]. **وثانيهما**: تحوُّلُهم إلى المذهب الشيعي الإثني عشري بعد مُضِيّ خمسة عشر عاماً على الخطوة السالفة الذكر[2].

(1) رشيد الدين: جامع التواريخ 3/293-297. يحدِّدُ رشيد الدين تاريخ التحول إلى الإسلام بمطالع شعبان 694 هـ/ يونيو 1295 م. وانظر: Zetterstéen: Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane in den Jahren 690-741 H. (Leiden 1919). p. 34-36; J. A. Boyle: Dynastic and Political History of the Îl-Khâns; in: The Cambridge History of Iran V, 378; A. Bausani: Religion under the Mongols, ibid. V, 541- 542.

(2) قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص 100. ويذكر مؤرِّخ البلاط هذا أنّ أولجايتو تحول إلى المذهب الإمامي عام 709 هـ/ 1309 م، وأمر في شعبان من العام نفسه (يناير 1310 م) بسكِّ نقودٍ جديدةٍ عليها أسماءُ الأئمة الإثني عشر، كما أنه حوَّل الأذان على المذهب الشيعي. وقد سَوَّغ ذلك كلّه بأنّ جنكيز خان كان قد اعتبر الإسلام السني أسوأ الأديان قاطبةً، وأنّ غازان خان قد اعتزم أن يثأرَ لأهل بيت النبوة المهضومي الحقّ لكنّ وزيره رشيد الدين أشار عليه بتأجيل ذلك إلى ما بعد إسقاط الحكم المملوكي بمصر والشام، والاستيلاء على الخلافة العباسية القائمة بالقاهرة. وحدث أنْ هُزم الجيش الإيلخانيُّ=

لقد اعتاد الباحثون المُحْدَثون على معالجة ما يسمُّونه «سياسات المغول الدينية» بشكلٍ عامٍّ. لكنّ الجوانب الأيديولوجية والسياسية لهذه التصرفات بقيت بمنأىً عن الدراسة الجادّة. ذلك أنّ الدارسين يعمدون للنظر إلى هذه المسائل بطرائق قصصية شبه أسطورية؛ باعتبار المغول طُغاةً ليس لتصرفاتهم في قضايا الدين تعليلٌ غير ائتمار رجالات البلاط والادارة بحيث يميلون بهؤلاء الايلخانات إلى هذا المذهب أو ذاك حسبما تقتضيه أمزجتُهُم، وتقتضيه مصالحُهُم القريبة[3].

وسأُحاولُ في هذه المقالة الموجزة أن أتأمل الدوافع السياسية لتصرفات الإيلخانيين الدينية عن طريق عرض أهمّ الأحداث السياسية التي كانت وراء ذينك التحولين المهمين، ومقتضياتهما في الأيديولوجيا والواقع.

لقد نشأت الدولة المغولية بإيران للأسباب الآتية:

الهزيمةُ بمعركة عين جالوت أمام المماليك (1260 م). وما نجم عن ذلك من بروز حدودٍ للفتح والتوسع. وكانت تلك أول حدودٍ عرفتها الإمبراطورية المغولية الدائمة التضخم حتى ذلك الحين.

وفاةُ الخان المغولي الأكبر عام 1257 م، وبروز ظروف سياسية جديدة نتيجةً لذلك. فقد أدّى غياب رأس السلطة المركزية في قلب الأمبراطورية إلى

= بالشام، وتوفّي غازان خان بعد ذلك بوقتٍ قصير (انظر: قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص 95).

(3) على سبيل المثال؛ يقول A. Bausani؛ «إنّ هذا بحدّ ذاته كافٍ للتدليل على أن هذه التحولات المذهبية تعود بشكلٍ أساسيّ لجهود ودعوات مبشّري ودُعاة مختلف الفِرَق في أوساط البلاط» (قارن: A. Bausani: Religion under the Mongols; in: The Cambridge History of Iran, 1968, V, 543). وهناك محاولةٌ دراسيةٌ لبحث الأسباب السياسية وراء التحول الإيلخاني قام بها هاشم رجب زاده في: آئينه كشورداري (طهران 1976)؛ وم. مرتضوي في: مسائل إيلخانان مغول. لكنْ ليست هناك حتى الآن دراسةٌ تبحث مختلف الأسباب، وتربطها بعضها ببعض.

نشوب حرب أهليةٍ بين الإخوة صراعاً على السلطة. وهذا الموقف المتأزم في المشرق، خلق تأزماً في غربي الأمبراطورية أيضاً. فقد انهار بذلك المشروع الشامل لفتح العالم وإخضاعه لسيطرة آل جنكيز خان، وظهرت المصالح الخاصّة والمحلية بغياب المشروع الكبير. وعلى أنقاض الأمبراطورية العالمية قامت دولةٌ مغوليةٌ بالصين، وأخرى بإيران؛ بالإضافة إلى مجموعةٍ من السلطات المغولية الإقليمية بمناطق حضرية وأخرى نصف بدوية.

بتأسيس الدولة المغولية بإيران عام 1264 م ظهر نظامٌ يتضمن عنصرين اجتماعيين متقابلين: البدو والحَضَر؛ أو بعبارةٍ أخرى: البدو والفلاحين. لقد شكّل البدوُ المغولُ الفئةَ الحاكمةَ؛ وأقاموا في المناطق التي احتلُّوها مجتمعاً عسكرياً مغلقاً مؤسساً على النظام العشري المعروف عنهم: العشرات، والمئين، والألوف، وعشرات الألوف... إلخ. يقف على رأس هذا النظام العسكري الهرمي ضباط الجيش الكبار؛ الذين كانوا غالباً سلائلَ قادةٍ عملوا مع جنكيز خان، أو أُمراء متحدّرين من سلالة جنكيز خان نفسه. ومن هاتين الفئتين من القادة والأمراء تكوّن الملأُ أو مجلس الشورى المغولي الأعلى المُسمّى بالقُريلتاي. وكانت مهمةُ القريلتاي اتخاذ القرارات بشأن الحملات العسكرية الكبرى، وانتخاب الإيلخان من سُلالة فاتح إيران؛ أي من سُلالة هولاكو(4).

كان التقليد المغولي يقتضي اختيار الأكبر سناً لخلافة الإيلخان المتوفّى. لكنّ الأكبر سناً يمكن أن يكون الأخ الأكبر للمتوفى كما يمكن أن يكونَ أكبر أبنائه. ولم يكن هناك عُرفٌ يُحدّدُ متى ينبغي إحلال الجيل الأصغر محلَّ الجيل الأكبر في تعاقُب السلطة. وكان المعتاد أن ينتصر الأكفأُ والأقدرُ على فرض نفسه

(4) قارن: Thomas T. Allsen: Mongol Imperialism. The Policies of the Grand Qaan Möngke in China, Russia and the Islamic Lands (1251-1259). London 1987, p. 34 ff.

وسيطرته في حالة تقدم اثنين كمرشَّحَين لتولّي السلطة. ويتمّ ذلك بالاحتكام إلى السلاح[5].

إنّ هذا كلّه يعني أنّ الدولة المغولية في إيران لم تكن تملك نظاماً محدَّداً لانتقال السلطة. فكان كُلُّ تغييرٍ للإيلخان يجلب معه إمكان نزاعٍ عسكريٍّ تكونُ نتيجتُهُ انقسام التجمع القبلي المغولي إلى منتصرين ومهزومين. ولأنّ المنتصر كان يلجأُ عادةً ـ للحصول على استقرارٍ سلطوي ـ إلى سحق بقايا الفريق الخاسر؛ فإنّ هؤلاء كانوا يُسارعون مع عشائرهم لمغادرة المجال السلطوي المغولي إلى معسكر الخصم المملوكي. وفي هذا الشأن يورد المؤرّخون المملوكيون تقارير عن تلك العشائر العسكرية المغولية الواردة على مصر التي يسمُّونها: الوافدية[6].

أظهر الجيش المغولي الذي فتح إيران بقيادة الأمير هولاكو، من سُلالة جنكيز خان، بنظامه العشائري الهرمي القائم على العشرات والمئين والألوف درجةً عاليةً من الانضباط، ومقدرةً فائقةً في مجال الإنجازات العسكرية. وقد أدّت الفتوحات الضخمة إلى إبقاء الجند في حالة فعالية وانتظام واستعداد. لكن ما أن تضاءل التوتُّر بسبب فشل مشروع فتح العالم، وعدم وجود مشروعٍ بديل؛ حتى بدأ الخَلَلُ يتسلّلُ إلى الجيش قوةً وانضباطاً. فالمجتمع القبلي الشواسيّ المغولي، بدأ يتحلّلُ إلى عناصره الأولية، ويرتكِسُ في عملية شرذمةٍ داخليةٍ. وبذلك لم تَعُدْ مصالح الدولة العامّة تُراعى، كما أنّ أمنيها الداخليّ والخارجيّ صارا مهدَّدين؛ بالإضافة إلى انهيارٍ اقتصاديٍّ وشيك ـ وكلُّ ذلك يفتح الباب للأعداء الخارجيين لضرب الإنجازات التي تحقّقت[7].

---

(5) قارن بدراستي: «Die Dynastie der Ilkhane» في كتابي: Mongolen und Îlkhâne, 1989.

(6) انظر مثالاً على ذلك في ابن الدواداري: كنز الدرر (القاهرة 1971) 361/8؛ D. Ayalon: The Wâfidiya in the Mamlûk Kingdom; in: Studies on the Mamluks of Egypt (London 1977), Article II.

(7) يرى W. M. Watt في فتوحات العرب الأوائل في القرن الأول الهجري الظاهرة نفسها=

ثم إنَّ المغول في إيران لم يكونوا يحظون بأيّ تأييدٍ داخليٍّ أو مشروعيةٍ من جانب رعاياهم المسلمين الذين كانوا يعتبرونهم كفاراً؛ عبدة أوثان (= بوذيين)، وعبدةً للشمس (= شامانيين)[8]. وأدّت سياسةُ هولاكو المتفردة، وإقامة الحدود بين مغول إيران، والمغول الآخرين في الشمال والشرق إلى إحداث عداوةٍ عنيفةٍ مع سائر القبائل المغولية خارج إيران.

وتعود خلافات هولاكو مع المغول الآخرين في الشمال والشرق إلى أنّ الخان الأكبر منكه (Möngke)، شقيق هولاكو، لم يبعثه إلى إيران ليؤسّس لنفسه

= إذ يقول: «عندما تزايد دُخولُ البدو العرب في الحِلْف مع النّبيّ، وحُرِّم عليهم التقاتُلُ فيما بينهم؛ اتَّضح للنبيّ ومستشاريه أنّ عليهم توجيه أتباعهم لهجماتٍ خارجية»: W. M. Watt: Der Islam. Stuttgart 1980, I, 150; M. Khadduri: The Law of War and Peace in Islam, London 1941, p.28. ومن الواضح أنّ هذا الدافع وراء الفتوحات الذي ذكره Watt لم يكن الوحيد؛ وربما لم يكن الأهمّ - لكنه مهمٌّ وأساسيّ. ذلك أنه في مجتمعٍ سُواسيٍّ قبلي كالمجتمع العربي كان لا بُدّ من مكاسب مادية من أجل الحفاظ على التضامُن والتحشُّد. وقد تحقق ذلك من خلال الفتوحات. وهذا يصدُقُ على الاجتماع البدوي المغولي كما يصدُقُ على الاجتماع البدوي العربي. وانظر مراجعةً نقديةً للآراء الأخرى بشأن الفتوحات الإسلامية في مقالة: Maxime Rodinson: A Critical Survey of Modern Studies on Muhammad; in: Merlin L. Swartz (Ed.), Studies on Islam, Oxford 1981, p. 51.

(8) يصف المؤرّخ المملوكي ابن فضل الله العمري (- 749 هـ/ 1349 م) المغول بأنهم «عبدة الشمس»؛ انظر: K. Lech: Das mongolische Weltreich, Wiesbaden 1968, p. 71 arab. وكان ابن الأثير (في الكامل؛ نشرة Tornberg 360/12/) قد قال عنهم: «وأمّا دياناتُهُم فإنهم يسجُدون للشمس...». لكنّ مؤلِّف طبقات ناصري (ترجمة H.G. Raverty II, 954) الذي أنهى تاريخه عام 1260 م يبدو أكثر معرفةً بالمغول ودياناتهم عندما يذكر في الطبقات 954/2 الإله الأعلى لشعوب سهوب أواسط آسية المُسمّى تانغري. وقارن: J.P. Roux: Tängri, Essai sur le ciel dieu des peuples altaiques; in: Revue de l'Histoire des Religions 149 (1956). p. 48-82, 197-230; 150 (1956), 27-54, 173-208.

دولةً مستقلةً، بل أُرسل باسم الأسرة الجنكيزية الحاكمة لكي يكسب لها أقاليم جديدةً للسيطرة والسلطان. لذلك لم يبق لهولاكو من الحلفاء بعد إنشاء دولته بإيران غير مغول الصين البعيدة التي تمكّن فيها شقيقه الآخر قوبيلاي بعد ضرب الخان الأكبر أريك بوكيه (Arik Böge)؛ وهو أخٌ لهما أيضاً. لقد اعترف هولاكو منفرداً من بين الأمراء الجنكيزيين بقوبيلاي خاناً أكبر. وفي مقابل ذلك اعترف قوبيلاي دون سائر أفراد العشيرة الجنكيزية بسلطة هولاكو المغتصبة في إيران[9]. وهكذا فإنه عندما اعتلى الإيلخان السابع غازان عرش دولة إيران المغولية؛ كانت أمائرُ الانهيار في جسم الدولة قد صارت واضحة. لذا لم تكن مصادفةً أن يكون هذا الإيلخان بالذات هو المتحوّل إلى الإسلام السني. لقد دفع الانهيار الاقتصادي الإيلخانيين إلى إصدار نقودٍ ورقيةٍ تبعاً للنموذج الصيني في هذا المجال. وقد أدّى ذلك إلى جمودٍ كاملٍ في الأسواق أرغم الدولة على التراجع عن تلك الخطوة[10]. ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنّ التشرذُم في الجيش المغولي استمرّ وتفاقم باتّجاه زعزعة البُنى الأساسية لذلك النظام القبلي الشُواسي. وقد تركّزت الانقساماتُ حول الصراع على السلطة وانتقالها[11]. وكانت الظروف التاريخية مؤاتيةً للقطع مع التقليد المغولي. ففي الصين توفّي قوبيلاي ونشبت إثر وفاته

---

(9) قارن بدراستي في كتابي السالف الذكر بعنوان: «Die Dynastie der Îlkhâne».

(10) رشيد الدين: جامع التواريخ 3/239-241. وانظر أيضاً: B. Lewis: Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel, (Zürich 1982), II, 212-214 حيث يعرض المؤلّف ترجمةً لهذا النصّ. وقارن: Bar Hebraeus: The Chronography of Gregory Abu l-Faradj. Transl. E.A. Wallis Budge (London 1932), I, 496-497; C. D'Ohsson: Histoire des Mongols (La Haye 1835), IV, 100-105; K. Jahn: Paper Currency in Iran; in: Journal of Asian History 1970; Smith and Plunkett: Gold in Mongol Iran; in: JESHO 1968.

(11) B. Spuler: Die Mongolen in Iran (Berlin 1955), 86-91; The Cambridge History of Iran (ed. J.A. Boyle, Cambridge 1968), V, 372-379.

صراعاتٌ ضخمةٌ على العرش الخالي[12] أسقطت عهود الإيلخانيين، وشروط تحالفاتهم مع الصين المغولية. وهكذا شعر الإيلخانيون مرةً أخرى - شأنهم عند تأسيس دولتهم إيران - أنهم وحيدون، وأنّ عليهم التصرف بمفردهم. ومن هنا فقد كان بوسعهم طرد البوذيين من إيران - دون دعوتهم إلى الإسلام - من غير أن يخشوا تدخُّلاً من جانب الصين[13].

قدّم الإسلامُ إذن لغازان خان المخرج الأمثل من هذا المأزق الذي كان الجميعُ يشعرون بثقل وطأته لكنّ تضاربُ مصالح تلك المجموعات المنقسمة على نفسها؛ كان يجعلُها عاجزةً عن تجاوُزه. وكانت التقاليدُ السلطوية في المجال الحضاري الإسلامي تقدّمُ حلولاً عمليةً لمسألة انتقال السلطة. فقد كانت البيعةُ لوليّ العهد تتمُّ في حياة الخليفة أو السلطان القائم. كما أنّ وليَّ العهد كان عادةً الابن الأكبر للسلطان. ويعني هذا أنه حتى في حالة عدم تعيين الخَلَف في حياة السلف[14]؛ فإنّ انتقال السلطة يمكن أن يتم بسلام بعد موت السلطان. وتشير وقائع انتقال السلطة بعد غازان خان إلى أنّ هذا التقليد الإسلاميّ هو الذي ساد. فالإيلخانات بعده لم ينتخبهم الملأُ المغوليُّ (= القُريلتاي)؛ بل كان السلطان القائمُ هو الذي يعينهم[15]. فحتى أبو سعيد، آخر الإيلخانيين بإيران، كان بإمكانه

---

(12) توفّي في 1294/2/18 م؛ قارن: Otto Franke: Geschichte des Chinesischen Reiches IV, 491.

(13) رشيد الدين: جامع التواريخ 396/3 - 398. وقد ترجم A. Bausani جزءًا من هذا النصّ في: Cambridge History V, 542. The Chronography of Gregory Abu L-Faradj. Transl. A. Wallis Budge (Oxford 1932), I, 506- 509 حيث يتحدّث عن مُلاحقة المسيحيين واليهود والبوذيين بعد اعتناق غازان للإسلام.

(14) قارن عن مسألة الخلافة والاستخلاف في الإسلام بالماوردي: الأحكام السلطانية (نشرة Enger, Bonn 1853) ص 6 - 13؛ G. Chejne: Succession to the Rule in Islam, Lahore 1960.

(15) رشيد الدين: جامع التواريخ 1/1 - 2، وقاشاني: تاريخ أولجايتو، ص 10 - 11، 11 - 14، حيث يرد نصُّ عهد غازان لأخيه أولجايتو. وكان غازان قد عيّن أخاه أولجايتو لولاية =

أن يلي العرش رغم عدم بلوغه سنّ الرشد. وقد حكم باسمه إلى حين البلوغ وصيٌّ على العرش. فلمّا توفّي أبو سعيد[16] دون أن يعيّن خلفاً له، ودون أن يترك ولداً عادت الأمورُ إلى التردّي كما كان عليه الحالُ قبل غازان خان؛ فلم تنهض الدولةُ من كبوتها من بعدُ إذ أعقب تلك الوفاةَ صراع مريرٌ على العرش بين الطامعين فيه انتهى بتشرذُم الدولة إلى أكثر من عشرين دويلة[17].

ثم إنه عن طريق اعتناق الإسلام؛ أمكن سدُّ الفجوة بين الحاكمين والمحكومين. وعوضاً عن المُقاومة السلبية التي ظلّ الإيرانيون المسلمون يُواجهون بها حكّامهم الوثنيين في نظرهم؛ حلّ تعاوُنٌ إيجابيٌّ من جانب الرعية. وفتح اعتناقُ الإسلام للإيلخانيين آفاقاً جديدة لسياسة فتوح وتوسُّع. وبمقتضى السياسة الجديدة رمى إيلخانيو إيران إلى السيطرة على دار الإسلام عن طريق مهاجمة النظام المملوكي بالشام ومصر وإسقاطه. وكان بوسع أتباع جنكيز خان العظيم فاتح العالم أن يعرضوا أنفسهم في صورتهم الجديدة باعتبارهم البديلَ الأفضل بالمقارنة مع حكّام مصر والشام الذين كانوا مماليك أرقّاء[18].

= العهد قبل وفاته بخمس سنوات. وعاد فأكّدَ ذلك الاستخلاف قبل وفاته بأيامٍ وترك عهداً مكتوباً في ذلك. وهكذا فإنه للمرة الأولى في تاريخ الامبراطورية المغولية يحدُثُ انتقالٌ للسلطة دونما صراعٍ على الخلافة. والقلة غير الراضية التي حاولت القيام بتمرُّدٍ أمكن ضربها بسرعة (قارنْ بقاشاني: تاريخ أولجايتو، ص 20 - 22، 29).

(16) هذا يعني أبو سعيد ابن أولجايتو وخليفته. وكان الولد الوحيد الباقي على قيد الحياة من أبناء أولجايتو عند وفاته. قارن: قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص 6 - 8؛ B. Spuler: Die Mongolen in Iran (1955), p. 117; The Cambridge History of Iran (ed. J. A. Boyle 1968), V, 406-407.

(17) قاسم غني: تاريخ عصر حافظ، ج 1 (طهران 1942)؛ H. R. Roemer: The Djalayirids, Muzzafarids and Sarbadars; in: The Cambridge History of Iran (ed. P. Jackson , 1986), VI, 1-42; D. Krawulsky: Die Nachfolgedynastien des Il-Khanreichs und die Feldzûge Timurs. 'Tûbinger Atlas des Vorderen Orients, Karte B VIII, 19.1.

(18) رشيد الدين: جامع التواريخ 336/3، 71، 145، وقاشاني: تاريخ أولجايتو، ص 95.

وقد نجح غازان خان في مشروعه الإسلامي داخلياً. إذ توحّدت حوله الفرق المتنازعة التي وجدت جميعاً لها مكاناً في برنامجه الجديد[19]. وقد عمد غازان بعد انتصاره على خصومه إلى تطبيق برنامج إصلاحيّ ضمن لإيران استقراراً اقتصادياً داخلياً مكّنه من الاتجاه لتنفيذ سياسته التوسعية الجديدة[20].

* * *

لكنّ غازا خان فشل في محاولته إسقاط السلطنة المملوكية بالقاهرة، وكان فشلُهُ مزدوجاً. فقد فشل على الجبهة العسكرية[21]، كما فشل على الجبهة الأيديولوجية الدعائية التي رمى من ورائها إلى بذر الشكوك في شرعية المماليك.

فمرةً أخرى في تاريخ الإسلام وقفت طائفتان مسلمتان متقابلتين في ساحة المعركة. ومرةً أخرى أيضاً كانت هناك من الناحية التاريخية احتمالاتٌ متعددةٌ لمواجهة الموقف المستجدّ.

إنّ على المسلم في موقفٍ متفجّرٍ كهذا أن يقرّر، عند الضرورة، إلى أيٍّ الطرفين ينبغي أن ينضمّ، أو يعتزلهما معاً. وكانت الخطورة تكمُنُ في إمكان مصير المسلم إلى الوقوف على الحياد في الصراع مع المغول، بسبب الرُّعْب الذي نشروهُ في كلِّ الأصقاع، واحتمال أن تؤدّي مسالمتهم إلى النجاة[22]. وقد أنجبت

---

(19) رشيد الدين: جامع التواريخ 3/232 - 302؛ J. A. Boyle: Dynastic and Political History of the IL-Khans; in: The Cambridge History of Iran, V, 372-379.

(20) تحتلّ أخبار إصلاحات غازان نصف التاريخ الرسمي المكتوب له؛ قارن: تاريخ مبارك غازاني، في: رشيد الدين: جامع التواريخ 3/ الفهرس؛ ص 369-372.

(21) رشيد الدين: جامع التواريخ 3/353 - 358، والمقريزي: السلوك 1/3/930-938، EI^2 II, 1043 «Ghazan» (W. Barthold, J.A. Boyle); B. Spuler: Die Mongolen in Iran (Berlin 1955), p. 102-103; The Cambridge History of Iran (ed. J.A. Boyle), V, 392- 395.

(22) في القرآن، سورة الشورى/ 9: ﴿وإنْ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأَصْلحوا بينهما فإنْ بغت إحداهما على الأخرى فقاتِلوا التي تبغي حتى تَفيءَ إلى أمر الله؛ فإن=

تلك الظروف المتوتّرة الصعبة على الإسلام والمسلمين شخصيةً عبقريةً شغلت زمانها، وما تزال تشغل كثيراً من الناس حتى اليوم؛ ونعني بذلك الفقيه الحنبلي الكبير شيخ الإسلام ابن تيمية (1263-1328 م)[23].

ولقد خاض ابن تيمية حملةً أيديولوجيةً قاسيةً ضدّ الحرب النفسية المغولية التي كانت تستخدم اعتناق الإسلام، والتحذُّر من جنكيز خان وخوف الناس من الإرهاب المغولي؛ تستغلُّ كلّ ذلك لبلوغ أهدافها[24]. فقد دافع ابن تيمية عن المماليك ودولتهم في وجه خصومهم المغول الإيلخانيين عن طريق

= **فاءت فأصْلِحوا بينهما بالعدل وأَقسِطوا. إنّ الله يُحبُّ المقسطين﴾** وتبيِّنُ آثارٌ انتشرت منسُوبةً للنبيّ أنّ على المؤمنين في حالة وقوع النزاع بين طائفتين من المسلمين، وعدم تمكنهم من تحديد الجانب المُحِقّ الذي ينبغي بوضوحِ التحيُّز له؛ عليهم أن «يعتزلوا الفتنة» باعتزال الفريقين؛ قارن بصحيح البخاري (نشرة Krehl، 1862-1868) 4/371-372، وابن ماجه: السُّنَن (نشرة محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، 1952) 2/1311؛ Ridwan as-Sayyid: Die Revolte des Ibn al-Ashᶜath, Freiburg 1977, S. 310-323. وهكذا فإنه في حالة النزاع الإيلخاني المملوكي، حيث الفريقان مسلمان، كان من حقّ المسلم أن يقف على الحياد؛ فيكون معتزلاً للفتنة. والاعتزالُ في هذه الحالة هو لصالح الإيلخانيين؛ وبخاصةٍ أنه يمكنُ أن يُتّخذ تغطيةً للإحساس بالخوف من أهوال الهجمات المغولية.

(23) إنّ إرث ابن تيمية الفقهي والكلامي والنقدي لم يكن مصدر إلهامٍ لحركةٍ كالحركة الوهّابيّة فقط؛ قارن: H. Laoust: Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiyya, Kairo 1939, p. 506-541. بل أثّر أيضاً في حركاتٍ إسلاميةٍ معاصرة مثل حركة الجماعة الإسلامية التي أسَّسها المودودي بباكستان، ومثل سيّد قُطْب، ومجموعات إسلامية أخرى متشددة؛ انظر: Emanuel Sivan: Ibn Taimiyya. Father of the Islamic Revolution; in: Encounter 60 (1983), p. 41-50.

(24) رشيد الدين: جامع التواريخ 336/3: «سأل بادشاه الإسلام أعيان دمشق: مَنْ أنا؟ فأجابوا بصوتٍ واحدٍ عالٍ: شاه غازان... بن جنكيز خان! قال: ومن هو والد الناصر محمد؟ قالوا: ألفي! قال: وأبو ألفي؟ فسكتوا كلّهم وأدركوا أنّ سلطة القوم اغتصاب وليست استحقاقاً». ويقال إنّ سبب تلقيب قلاوون والد الناصر محمد بالألفي: أنه اشتُري بألف=

الرسائل والفتاوى والنقائض الجدلية؛ الموجّهة جميعاً إلى مسلمي العصر[25]. وحاول في كلّ ما كتبه في هذه المسألة أن يبرهن على أنّ المكان الوحيد الذي يمكنُ أن يلتقي فيه المسلمون مع الإيلخانيين هو ساحة المعركة. وذلك لأنّ المغول كُفّار، وعلى المسلمين أن يقاتلوهم باعتبارهم كذلك. إنّ الله قد فرض على المسلمين الجهاد بالأموال والأنفسُ... وأقل ما يجب على المسلمين أن يجاهدوا عدوّهم في كلّ عامٍ مرة[26]. أمّا كفرهم فقد دلّل ابن تيمية عليه عقدياً

= درهم. ويبدو أنّ دخول المتسلطين المغول في الإسلام قد أحدث تشويشاً وتردداً في صفوف المسلمين بالشام فيما يتصل بالتعامُل معهم أو قتالهم. يدلُّ على ذلك أسئلةٌ موجّهةٌ لابن تيمية في صورة استفتاء يطلب فيه صاحبُهُ جواباً شافياً؛ والأسئلةُ هي: «ما تقول السادةُ العلماءُ أئمة الدين، رضي الله عنهم أجمعين وأعانهم على بيان الحقّ المُبين، وكشْف غمرات الجاهلين والزائغين، في هؤلاء التتار الذين يقدُمُون إلى الشام مرةً بعد مرةٍ؛ وقد تكلموا بالشهادتين وانتسبوا إلى الإسلام؛ ولم يبقوا على الكفر الذي كانوا عليه في أول الأمر؟ فهل يجبُ قتالُهُم أم لا؟ وما الحُجّةُ في قتالهم؟ وما مذاهبُ العلماء في ذلك؟... وما يُقالُ فيمن زعم أنهم مسلمون والمقاتلون لهم مسلمون وكلاهما ظالم فلا يقاتل مع أحدهما؟!». ويختم المستفتي أسئلته بالقول: «أفتُونا في ذلك بأجوبةٍ مبسوطةٍ شافية، فإنّ أمرهم قد أشكل على كثيرٍ من المسلمين بل على أكثرهم تارةً لعدم العلم بأحوالهم، وتارةً لعدم العلم بحكم الله تعالى ورسوله(ص) في مثلهم...»؛ قارن، ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، القاهرة 1965، 332/4. وانظر أيضاً: Thomas Raff: Remarks on an Anti-Mongol Fatwa by Ibn Taimiyya, Leiden 1973, ولم أتمكّن من الاطّلاع على هذه الدراسة أثناء كتابة المقال.

(25) يقول H. Laoust عن وظيفة الفتاوى في العصر المملوكي: «.. وقد شكّلت فتاويهم التسويغ الفقهيّ الضروريّ للقيام في وجه السلطة، أو لمناضلة بعض الأعداء الخارجيين...» H. Laoust: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad Ibn Taimiyya (Cairo 1939), p.42.

(26) ابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار (بيروت 1976). وفي رسالةٍ من السلطان الناصر إلى غازان عام 702 هـ/1303 م يُسمّي السلطان المملوكيّ الإيلخانيين أعداء الدين (انظر: المقريزي: السلوك، نشرة م. م. زيادة، القاهرة 1939، 1027/1 -1039).

وفقهياً وتاريخياً[27]. فالإيلخانيون يخرجون على العقيدة الإسلامية ـ في نظر ابن تيمية ـ لأنهم يضعون جدّهم الأعلى جنكيز خان في مصافّ نبيّ الإسلام، إذ يزعمون أنه مثلُ النبي مبعوثٌ من السماء[28]. إنهم يخرجون على كتاب الله، وسنّة

---

(27) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى 332/4-358 (القاهرة 66/1965).

(28) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى 339/4. ويرى المسلمون في مقارنة جنكيز خان بالنبي محمّد ضلالاً وكفراً. ذلك أن النبيّ محمداً هو آخِرُ رُسُل الله، كما أن الشريعة التي أوحيت إليه هي آخِر الشرائع الإلهية المُوحاة. وقد جاء في حديثٍ عن النبيّ: أنا آخِر الأنبياء، وأمتي آخِر الأمم؛ قارن بسنن الدارمي، نشرة القاهرة 1966، 221/2. وانظر عيون الأخبار لابن قتيبة، نشرة القاهرة 1928، 344/2، حيث يرد الأثر باعتباره جزءًا من خطبةٍ منسوبةٍ للحسن البصري. أمّا في اعتقاد المغول؛ فإنّ جنكيزخان هو وكيل السماء أو كفيلها على الأرض، وابن السماء ـ تماماً كما في الاعتقادات الصينية القديمة؛ انظر: Marcel Granet: Die Chinesische Zivilisation, Suhrkamp 1985, p. 236-237. بل إنّ المغول يعتقدون أنّ الجدّ الأعلى للبطن الجنكيزي نفسه متحدِّرٌ من السماء. ويوجد ما يُشابهُ هذا الاعتقاد لدى الصينيين، حيث يقع في بدايات الأسَر المالكة عندهم دائماً بطلٌ هو ابنُ السماء؛ لأنّ أمّهُ تغشّتْها السماءُ. ويتشابه الرمزُ المغولي لعملية الافتراع هذه مع الرمز الصيني لذلك. ففي التقاليد المغولية تنزل السماءُ في صورة كلبٍ أصفر على أشعّة القمر إلى الملكة الأمّ فتتغشّاها (قارن بـ: Marcel Granet: Die Chinesische Zivilisation, p. 239, 268; and. Das Chinesische Denken, Suhrkamp 1985, p. 268. أمّا في مجال الشريعة، فإنّ تصوُّر المغول لدور جنكيزخان يتماثَلُ وتصوُّرَ المسلمين لدور النبيّ محمد. فالنبيُّ محمدٌ في الإسلام أُوحيت إليه شريعةٌ كاملةٌ ومهيمنةٌ؛ وجنكيزخان عند المغول أُتى بالناموس الذي يمثّل إرادة السماء في النظام: «واستناداً إلى ذلك؛ نُلاحظُ أنّ الناموس عند المغول اجتماعيٌّ وسياسيٌّ ومصدرُهُ الخاقان وليس الوحي. لكنّ الخاقان حسب هذا التصوُّر هو ممثل السماء على الأرض أو مصطفاها. أمّا الناموسُ الذي يشترعُهُ فإنه يُعتبر بمثابة الشريعة المُرادة من الإله الأعلى تانغري (= السماء = الإله) نفسه»؛ انظر: J-P. Roux: Tängri: Essai sur le ciel dieu des peuples altaiques; in: Revue de l'histoire des religions (1965), p. 197. لكنّ بعكس التصور الإسلامي الذي يعتبر الشريعة المحمدية نهائيةً ولا تتعرضُ للنسخ، فإنّ التصورين المغولي والصينيّ لا يعتبران وكيل السماء في حقبةٍ من الحِقَب =

رسوله، وسيرة الخلفاء الراشدين؛ إذ يتركون الصلوات الخمس، ولا يؤدّون الزكاة، كما أنهم لا يصومون رمضان، ولا يحجّون. فإذا أُضيف إلى ذلك ما يرتكبونه من كبائر الآثام كالفسق، ولعب الميسر، وشرب الخمر، ثم عدم مُراعاتهم لكتاب الله وسنة رسوله في إجراء العدل بين الناس، وجهاد أعداء الله؛ يتبيّنُ لنا بما لا يدعُ مجالاً للشكّ أنهم غير مسلمين وإن ادّعوا ذلك. إنّ هؤلاء التتار الذين يتظاهرون بالإسلام مستمرون في مهاجمة المسلمين وقتلهم وأسرهم واستعبادهم، وتخريب مدائنهم؛ فأيُّ إسلامٍ هو إسلامُ هؤلاء[29]؟!. لذلك، فإنّ على المسلم أن يُطيع المماليك الأرقّاء[30] هؤلاء لأنهم يذودون عن دار الإسلام؛ فإنهم جيش الإسلام، وحرمتهم وكرامتهم حُرمةٌ للإسلام وكرامةٌ له. كما أنّ هزيمتهم وضياعهم هزيمةٌ للإسلام وضياعٌ له[31].

* * *

في عام 37 هـ/ 657 م خرجت خارجةٌ من جيش علي بن أبي طالب عليه صارخةً: لا حُكْمَ إلاّ لله! فأجابهم علي: «كلمةُ حقٍّ أُريد بها باطل! بل لا بُدّ للناس من أميرٍ، يُجاهد العدوّ، ويجمعُ الله به الفيءَ، ويأخذ للضعيف من القويّ»[32]. إنّ

= أخيراً أو نهائياً، وكذا الناموسُ الذي يشترعه. فوكيل السماء أو مصطفاها يُعطي وكالته لآخَرَ في زمانٍ محدّد؛ انظر: J.-P. Roux; op. cit., p. 31-32.

(29) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى 333/4، 338.

(30) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى 352/4.

(31) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى 347/4.

(32) عبد الرزّاق الصنعاني: المُصنّف، نشرة حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت 1970، 150/1، 206/3؛ وابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1968، 307/2؛ والبغدادي: الفرق بين الفِرَق، القاهرة 1948، ص 45-67؛ والإسفراييني: التبصير في أصول الدين، القاهرة 1955، ص 46-59؛ والشهرستاني: الملل والنحل، لندن 1846، ص 85-102؛ J. Wensinck: The Muslim Creed (Cambridge 1931), Kap. 3; E.A. Salem: Political Theory and Institutions of the Khawarij (Baltimore 1956); W.M. Watt: Islamic Philosophy and Theology (Edinburgh 1962), p. 18-19.

هذا المأثور يَقعُ في بدايات الصراع على السلطة ومن حولها: ضرورةً وشكلاً - كما يقعُ حول مكانة الوحي في السلطة الإسلامية، وحول مكانة الأيديولوجيا في الدولة.

وقد شهدت القرون الثلاثة التالية في تاريخ الجماعة والسلطة الإسلاميتين صراعاتٍ من كلّ نوع؛ بالسيف والقلم؛ حتى خرج اتجاه أهل السنة والجماعة منتصراً في القرن الخامس للهجرة/ الثاني عشر للميلاد. وانتصار هذا الاتّجاه مُتأتٍّ عن صيرورته مذهباً لأكثرية المسلمين. وبمقتضى عقيدة أهل السنة اعتُبرت جماعةُ المسلمين حاملةً للوحي، وصاحبة الحقّ في تأويل الشريعة، ومظهر تجلّي إرادة الله عزّ وجلّ في التاريخ[33]. أمّا الاتّجاه الآخر؛ الذي بدا لحقبةٍ من الزمن أنه سيخرجُ منتصراً فهو الاتّجاهُ الشيعيُّ. ويتميّز هذا التوجُّهُ بقصر المعاني السابقة كلّها على فردٍ من سُلالة النبي هو الإمام، يمثّل الإرادة الإلهية في التاريخ، وينفرد بالحقّ في تأويل الشريعة؛ فيرتفع عن خلائل البشر العاديين، ويُلهَمُ من الله عزَّ وجلّ، وينعصم عن النقائص والأخطاء والذنوب. وقد اتخذ الإماميةُ الإثنا عشرية من بين الشيعة موقفاً معتدلاً تجاه الأكثرية السنيّة الموجودة في السلطة من خلال الخلافة. فقد وافقوا على التعايُش والخضوع للخلافة السنية القائمة منتظرين عودة الإمام الثاني عشر (= المهدي) من غيبته الكبرى ليملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جَوراً[34].

أمّا المغول في إيران فقد اعتنقوا الإسلام على المذهب السني السائد لدى الأكثرية الشعبية هناك. لكنهم بذلك دخلوا في تناقُضٍ مع أيديولوجيتهم السلطوية التقليدية. ذلك أنّ الأيديولوجية المغولية تعتبر الخان الأكبر مركز العالم كلّه. إنه

---

(33) هذا التطور يدرسه W.M. Watt في: Der Islam: Politische Enwicklungen und theologishe Konzepte. Bd. II, Stuttgart 1985.

(34) W. Madelung: A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government (Mas'ala fi-l-ᶜamal maᶜ as-Sultan); in: BSOAS 43 (1980), p. 24, 30; J. Eliash: The Ithna ᶜAshari-Shiᶜi juristic theory of Political and legal authority; in: Studia Islamica 29 (1969), p. 25-28.

وكيل السماء، والشارع الأكبر[35]. ولأنه متفرّدٌ بوكالة السماء، فهو صاحب الحقّ من الناحية النظرية في حكم العالم[36]. وهكذا فإنّ مهمة الخان التي أوكلتها إليه السماء أن ينشُرَ نظام «سلام» في العالم، واشتقاقاً من هذه الأيديولوجيا كان لقب الخان المغولي الذي حكم إيران «إيلخان»؛ إذ معناه: «سلطان السلام» ويعني هذا أنّ المغول بإيران نظروا إلى أنفسهم باعتبارهم الذين فرضوا نظام السلام في البلاد، ووضعوها في نطاق نظام السماء[37].

إنّ الإشكاليات الناجمة عن التناقض بين الأيديولوجيا السنية، والأيديولوجيا المغولية التقليدية ـ لم تبرز بوضوح إلاّ بعد أن فشل المغول في إسقاط الحكم المملوكي بمصر والشام؛ أي أنهم فشلوا في السيطرة على الأمبراطورية الإسلامية. ولقد كان بوسع الإيلخانيين في حقبة تسنُّنهم اللجوء إلى الخليفة العباسي للحصول على مشروعيةٍ منه تجعلُهُم سلاطين الإسلام كما كان السلاجقةُ

(35) عند شعوب أواسط آسية، كما عند الصينيين، فإنّ السلطان يتلقّى سلطته وشرعيته من السماء؛ قارن بـ: J.-P. Roux; op. cit., p. 27-32، ويضيف Roux لذلك نصّاً من نقشٍ أورخوني هو: «إنّ تانغري هو الذي اختار أبي الخاقان وأمّي الخاتون. تانغري هو الذي أعطانا الامبراطورية، وتانغري أيضاً هو الذي جعلني خاقاناً...». ويشرح Roux ذلك قائلاً: «إنّ الأمراء، ومؤسّسي الدول والأسر المالكة؛ لا يؤدّون فقط مهمةً مقدّسة؛ بل يفعلون ما هو أكثر من ذلك، إنهم الممثّلون الحقيقيون للسماء على الأرض؛ وهم لا يستمرّون إلاّ بها...». وانظر عن تانغري الإله الأعلى للشعوب الطورانية: EI[1] «Tängri» (V.F. Bûchner).

(36) تبدو الدعوى المغولية القائلة بأحقيتهم في السيطرة العالمية في كلّ منشوراتهم ودعواتهم للشعوب للخضوع لهم؛ قارن: Geheime Geschichte der Mongolen, 275; Erich Haenisch: Zu den Briefen der mongolischen Il-Khane Argun und Öldjeitü; in: Oriens 2 (1949), p. 216-235; E. Voegelin: The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255; in: Byzantion 15 (1940-1941), p.378-413; F.W. Cleanes: Trois Documents Mongols des Archives Secrètes Vaticanes; in: HJAS 15 (1952), p. 419-506.

(37) قارن بدراستي في كتابي المذكور سابقاً: «Die Dynastie der Ilkhane in Iran»

والنوريون والصلاحيون. ولو حدث ذلك لانتفى التناقضُ بين أيديولوجيتهم السنية المستجدة، والأخرى المغولية التقليدية؛ إذ إنّ الاثنتين عالميتان، ومعنيتان بالسيطرة في العالم وعليه. لكنّ ذلك كلّه لم يحدُثْ لأنّ المماليك هم الذين أعادوا تأسيس الخلافة العباسية بالقاهرة؛ وبذلك سيطروا عليها، وصاروا هم سلاطين الإسلام باسمها وبتفويضها. فلو اعترف المغول الإيرانيون بالقاهرة مركزاً لدار الإسلام؛ لصاروا تابعين - شكلياً على الأقلّ - للمماليك المسيطرين، الذين يستطيعون أن يحدِّدوا للخليفة - وهو في أيديهم - بمن يعترف، وحدود الاعتراف، وطبيعة الألقاب الممنوحة.

وكان المماليك قد عانوا من مسألة الشرعية في سنيّ حكمهم الأولى حتى كان انتصارُهُم الكبير على المغول بعين جالوت عام 1260 م. ثم أقدموا على إعادة الخلافة العباسية التي أسقطها المغول ببغداد بقتل آخر الخلفاء العباسيين هناك، وجعلوا مقرّها القاهرة (1261 م)[38]. وجاء إنجازهم الثالث الذي اكتملت به شرعيتهم بطردهم الصليبيين نهائياً من سواحل بلاد الشام. بذلك كلّه صار المماليك سلاطين الإسلام الكبار في دار الإسلام كلّها[39]. ولم يكن من مصلحة المماليك طبعاً أن يشاركهم حُكّامٌ أقوياء كالإيلخانيين في اعتراف الخليفة بهم، وبالتالي في السيطرة كأندادٍ على دار الإسلام. ولأنّ الإيلخانيين لم يستطيعوا إزالةَ المماليك، فإنّ الأيديولوجيا السنية التي يُمْسِكُ المماليكُ بزمامها لم تَعُدْ في صالحهم، فاقتضى الأمر تغييراً جذرياً سريعاً، فكان التشيُّع على المذهب الإمامي.

---

(38) عن الخلافة العبّاسيّة بالقاهرة؛ قارن: R. Hartmann: Zur Vorgeschichte des ᶜabbasidischen Scheinkalifats von Cairo. Abh. d. Deutschen Ak. d. Wiss. Berlin, Phil.-hist. Klasse 1947, No. 9; D. Ayalon: Studies on the Transfer of the ᶜAbbasid Caliphate from Baghdad to Cario; in: Arabica 7 (1960), p. 41-59.

(39) انظر موجزاً عن هذه التطورات في مقدمتي على نشرتي للجزء الخاص بالدولة المملوكية من كتاب ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار - دولة المماليك الأولى (بيروت 1986)، ص 23-29.

حدث ذلك في عهد أولجايتو (1304 - 1316 م) أخو غازان وخليفته؛ الذي كان قد فشل رغم حملاته المتكررة على الشام في أن يهزم المماليك هزيمةً فاصلةً أو يُسقِطَهُم. فقد عمد أولجايتو بعد تولّيه السلطة مباشرة إلى إطلاق لقب سلطان على نفسه؛ وهو اللقبُ الذي كان يحملُهُ المماليك[40]. وفي الوقت نفسه أسس عاصمةً جديدةً سمّاها «السلطانية». وكانت تلك الإشارة الأولى للتحول الثاني في دولة المغول الإيرانية والذي اكتمل بترك الإسلام السني واعتناق الإسلام الشيعي[41]. وكان الإيلخانيون قبل تبنّيهم المذهب الإماميّ علناً قد أظهروا اهتماماً خاصاً بالمزارات الشيعية بالعراق وإيران. فبالنسبة للعتبات المقدّسة في كربلاء والنجف التي تقعُ في منطقةٍ جافّةٍ على حدود الصحراء؛ عمدوا إلى شقّ قنواتٍ أَوصلت المياه إليها[42]. ولا شكّ أنّ تحدُّرهم النَسَبي من جنكيز خان، وإحساسهم بأن أسرة جنكيز خان هي صاحبةُ الحقّ في السيطرة على العالم؛ سهّل عليهم فَهْمَ الأيديولوجيا الشيعية التي تحصُرُ الحقّ في السلطة في الأئمة من آل البيت لذا فإنّ انتقال الإيلخانيين من التسنُّن إلى التشيُّع؛ بالنظر للعوامل السابقة كلّها؛ كان يحلُّ

(40) قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص 42. وقاشاني - مؤرخ البلاط عند أولجايتو - يضع لقب الخاقان، ولقب السلطان في منزلةٍ واحدة. وهكذا فإنّ هذا اللقب يجعل الإيلخان أولجايتو أعلى من كلّ الحكّام الآخرين (قاشاني؛ المصدر نفسه، ص 17-18). ولقب السلطان صار منذ القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي أعلى الألقاب السياسية بعد لقب الخليفة في دار الإسلام (قارن بحسن الباشا: الألقاب الإسلامية، القاهرة 1957، ص 323 -333)، أمّا المماليك بالقاهرة فكانوا يحملون اللقب الذي اختصهم به الخليفة: «سلطان الإسلام والمسلمين». وهذا اللقب لم يحمله قبلهم غير صلاح الدين الأيّوبي (حسن الباشا: الألقاب الإسلامية، ص 332-333). وكان أولجايتو قد بنى مدينة سمّاها السلطانية دعماً لحقّه في لقب السلطان. انظر عن السلطانية: D.P. Little: The Foundation of Sultaniyya; in: D.P.L. Little: History and Historiography of the Mamluks. London 1986.

(41) قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص 90-108، وبخاصةٍ ص 100.

(42) رشيد الدين: جامع التواريخ 416/3؛ D. Krawulsky: Iran-Das Reich der Ilkhane (Wiesbaden 1978), S. 490-491, 497-498.

مشكلةً أيديولوجيةً لديهم تتعلَّقُ بهويتهم، ودورهم الجديد في دار الإسلام. فقد صار بوسع الإيلخانيين عندما تشيّعوا الادّعاء أنهم إنما ينفّذون إرادة الله المنقذة وخطته اللتين تعطّلتا عبر التاريخ بسبب السيطرة السياسية لأهل السنة. وهكذا فإنّ كل السلطات الإسلامية حتى أيامهم هي غير شرعيةٍ لأنها أكلت حقّ الأئمة أو سكتت عن انتهاك هذا الحقّ(43). وبمقتضى هذه الرؤية يكون كلُّ الخلفاء السابقين؛ بل والمماليك أيضاً؛ متغلّبين مغتصبين للسلطة والسلطان(44).

* * *

ما كانت الإمامية الإثنا عشرية؛ التي ما تولّت السلطة بشكلٍ مباشرٍ قبل ذلك في التاريخ الإسلامي؛ تملك نظريةً سياسيةً، وخبرةً عمليةً يمكن أن تتناسَبا وهذا الموقفَ المستجدّ(45). فقد اقتصرت الرؤية الدينية/ السياسية للفرقة حتى ذلك الحين على الاعتقاد بالإمامة المعصومة التي خلفت النبوة كمؤسسةٍ بديلةٍ من «لطف الله» بعباده، والتي يعيّنُ أو يحدِّدُ فيها السابقُ اللاحق، وينتهي «النصُّ» على الأئمة إلى النبي(46). وهكذا فمنذ أقامت الإمامية تلك السلسلة الإثني عشرية من

(43) قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص 90-95؛ M. Khadduri: The Islamic Conception of Justice (Baltimore 1984), p. 14-20; H. Laoust: La Critique du Sunnisme; in: REI 34 (1966), p. 40-52.

(44) الحلي؛ ابن المطهّر: الباب الحادي عشر (نشرة طهران 1986)، ص 197-200؛ والفضل بن شاذان: الإيضاح (طهران 1972)، ص 128-285؛ H. Laoust: La Critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hilli; in: REI 34 (1966), p. 35-60; W. Madelung: Religious Schools and Sects in Medieval Islam (London 1985), Nr. X, 165.

(45) عن دور السلطان السياسي بعد غيبة الإمام عند الشيعة الاثني عشرية؛ قارن: W. Madelung: Authority in Twelfer Shi^{c}ism in the Absence of the Imam; in: W. Madelung: Religious Schools and Sects in Medieval Islam (London 1985), No. X, 170-171; W. Madelung: A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government; in: BSOAS 43 (1980).

(46) عن «اللطف»؛ انظر: الحلي، ابن المطّهر: الباب الحادي عشر (طهران 1986)، ص =

الأئمة التي تنتهي بغيبة الثاني عشر؛ تراجعت رؤيتُها السياسية لتصبح رؤيةً نشوريةً خارجَ هذا العالم تقريباً. ذلك أنّ الإمامَ لن يخرج من غيبته إلاّ قبل يوم القيامة ليكونَ مخلِّصاً للعالم (= مهدياً) ناشراً للعدالة في الأرض التي مُلئت ظلماً(47). لذلك، فإنّ المطلب الشيعيَّ من السلطان السياسي الشيعي ما كان يتجاوزُ تلك الخصيصة التي لا يمثّلها بشكلٍ كاملٍ غير الإمام الغائب، ونعني به مطلب العدل. فالسلطان ينبغي أن يكونَ عادلاً حتى يكونَ السكوتُ عنه أو الاعترافُ به ممكناً(48). ومما لا شكَّ فيه أنّ هذا المطلب غير المحدّد بدقةٍ كان متواضعاً، كما كان مُناسباً للإيلخانات المغول. ذلك أنّ الالتزام بعقيدتي الإمامة والعدل لم يكونا يكلّفان الكثير؛ بحيثُ بقي الإيلخانُ طليق اليدين، مستعدّاً للعمل مع النخبة الشيعية بالبلاط على بناء نظريةٍ سياسيةٍ، والبدء بتجربةٍ سياسيةٍ أيضاً في نطاق المذهب الجديد(49).

= H. Laoust: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-182-180 d-Din Ahmad b. Taimiyya. Kairo 1939, Chapt.: «Les Fondement de l'obligation canonique de l'Imama»; W. Madelung: Authority in Twelver Shi^{c}ism in the Absence of the Imam; in: W. Madelung: Religious Schools and Sects in Medieval Islam (London 1985), No. X, 163.

(47) عن فكرة المهدي؛ انظر: W. Madelung in EI^{2}V, 1230-1238

(48) انظر: الطوسي (شيخ الطائفة): النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى (بيروت 1983)، ص 362-363؛ وابن الطقطقى: الفخري (القاهرة 1317 هـ)، ص 14-15؛ ونصير الدين الطوسي: أخلاق ناصري (طهران 1981)، ص 131-148؛ والمحقق الحلي: المختصر النافع (طهران 1964)، ص 149؛ W. Madelung: A Treatise of the Sharif al-Murtada; in: BSOAS 43 (1980), p. 24, 30; J. Eliash: The Ithna ^{c}Ashani Juristic Theory of Political and Legal Authority; in: Studia Islamica 29 (1969), p. 25-28.

(49) جرت نقاشاتٌ في الكلام والفقه الإماميين لعلاقة الإمامة الدينية بالسلطة السياسية، وشرعية تلك السلطة في المجال الإيراني على الخصوص. لكنّ ذلك كلّه لم يؤدّ إلى نشوء نظريةٍ سياسيةٍ واضحة المعالم للدولة والسلطان كما في الفكر الفقهي السنّي في كتب الخراج والأموال والأحكام السلطانية. أمّا رؤية «ولاية الفقيه» التي دعت إليها جهاتٌ دينيةٌ إيرانيةٌ بعد قيام الثورة الإسلامية بإيران؛ فإنها تعودُ في جذورها إلى مطالع =

أمّا الإسلامُ السنّيُّ فقد تحدد الدور السياسيُّ للإمام والسلطان فيه من خلال المبدأ القائل بوحدة دار الإسلام، ووحدة الأمة الإسلامية على أرض الإسلام. وفي ظلّ هاتين الوحدتين اللتين اقتضتا وحدةً ثالثةً هي «السلطة الواحدة» لم يكن «العدل» مطلباً رئيسياً أو شرطاً لصحة إمامة الإمام أو السلطان وشرعيته. فقد جمع فقهاء السياسة السنيون ما ينبغي توافره في السلطان من خصائص في مفردٍ واحدٍ هو «الكفاية»، أي القدرة على الدفاع عن دار الإسلام، والقدرة على منع الفتنة في الداخل، أي الحفاظ على الاستقرار والوحدة الاجتماعية والسياسية. هكذا فإنّ المطلب الرئيسيّ من السلطان عند السنة لكي يستطيع القيام بمهمتيه السالفتَي الذكر كان قدرته على السيطرة على مقاليد الأمور (القهر، الشوكة، الاستيلاء). وهذا الاستيلاء، وهذه الشوكة؛ لا يمكنُ الوصولُ إليهما بالعصمة أو بالإلهام أو بالنصّ؛ كما ترى الإمامية؛ بل بالسبيل الوحيد المُتاح وهو اتفاق أكثرية النخبة السائدة (أهل الحلّ والعقد، أهل الشوكة، أهل الاختيار) على توليته، والبيعة له(50).

إنّ هذه المبادىء التي صيغت عبر تجربةٍ تاريخيةٍ طويلةٍ لا تعكس فقط استعداد أهل السنة والجماعة للتآلف مع متغيرات الظروف؛ بل تُضيءُ الموقف الذي كان فيه السلاطينُ المماليكُ أيضاً؛ حيث كان على السلطان أن يصل

= العصر القاجاري؛ قارن: ᶜAbdul-Hadi Hairi: The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shiᶜi Religious Leaders; in MEJ 24 (1988), No. 3, p. 271-286, esp. 279.

(50) انظر عن اختيار الإمام: الباقلاّني: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (نشرة القاهرة 1947)، ص 164-178؛ والجويني: الإرشاد (نشرة القاهرة 1950)، ص 424؛ وابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام؛ في: Islamica VI (1934) S. 346. وانظر عن مسألة وحدة الأمة وعلاقتها بوحدة السلطان: الحليمي: المنهاج في شُعَب الإيمان (بيروت 1979) 3/177-180؛ وأبو يعلي: المعتمد في أصول الدين (بيروت 1981)، ص 238؛ والماوردي: أدب الدنيا والدين (القاهرة 1973)، ص 129-130؛ والماوردي: الأحكام السلطانية (القاهرة 1368 هـ)، ص 6؛ ورضوان السيّد: الأمة والجماعة والسلطة (بيروت 1984)، ص 89-143.

للسلطة عبر صراع شبه شوروي بين المرشحين من كبار الأمراء يتولى فيه السلطة أخيراً من تؤيِّدُهُ الأكثرية؛ وهي أكثريةٌ سُواسيةٌ تحتكم إلى القيم المتعارف عليها بين العسكريين المسلمين؛ والتي تدورُ كلُّها حول مطلب ومفهوم الكفاية والشوكة[51].

أمّا في المجال العقديّ والفقهيّ فإنّ الساحة لم تبق خاليةً للفقيه الكبير ابن تيمية الذي وقف مُدافعاً عن المماليك، والمعسكر السني؛ إذ ظهر في الجانب الشيعي والإيلخاني العلاّمة الحلي (1250-1325 م) الذي كتب بتكليفٍ من الإيلخان أولجايتو الذي تحوّل إلى التشيّع؛ رسالةً دعائيةً[52]؛ تضعُ التشيع الإماميّ في التاريخ والحاضر في موضع المذهب المتفرد الواجب الاتّباع[53].

---

(51) P.M. Holt: The Position and Power of the Mamluk Sultan; in: BSOAS 38 (1975), p. 237-249.

(52) تحمل تلك الرسالة الدعائية العنوان: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة (طهران 1296 هـ/ 1878 م). وقد تُرجمت الرسالةُ إلى الإنجليزية؛ W.M. Miller: Oriental Translation Funds, N.S. Vol. XXIX. أمّا بالنسبة لردّ ابن تيمية، فقد اعتمدتُ في هذه الدراسة على منتقاه أو مختصره الذي صنعه الحافظ الذهبي بعنوان: المنتقى من منهاج الاعتدل في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال (القاهرة 1334 هـ/1954 م)؛ وقد ذكر الذهبي نصَّ الحلّيّ وقفّاه بردّ ابن تيمية عليه بنداً بنداً. وتاريخُ تأليف الحلّيّ لرسالته غير معروف؛ لكنْ ينبغي أن تكون قد كُتبت حوالي تاريخ تحول أولجايتو إلى التشيُّع عام 1308/1309 م؛ وبخاصةٍ أنّ جواب ابن تيمية كُتب حوالي العام 1310 م. وقارن مناقشةً لتاريخ كتابة الرسالة، وردّ ابن تيمية عليها؛ في: منهاج السنة النبوية، نشرة محمد رشاد سالم، القاهرةْ 1962، 15/1. ويقول الحِلّيّ في مطلع منهاج الكرامة إنه ألّف الرسالة بناءً على طلب من أولجايتو؛ وقارن بالذهبي: المنتقى، ص 17-19، 25. وللعلاّمة الحلي كتابٌ آخر يتضمن جدلاً حاداً مع التيارات الإسلامية الأخرى وبخاصةٍ الحنابلة والأشاعرة؛ بعنوان: نهج الحقّ وكشْف الصدق (نشر الشيخ فرج الله الحَسَني، بيروت 1982)، يقول المقدِّمُ له إنه ألّفه بناءً على طلب أولجايتو أيضاً، وقدّمه إليه مع منهاج الكرامة؛ انظر: نهج الحقّ؛ المقدمة؛ ص 31-32.

(53) الذهبي: المنتقى (القاهرة 1334 هـ/1954 م)، ص 63، 157، 160-161.

وقد أجاب ابن تيمية على هذا التحدي بكتابٍ جدليٍّ ضخم[54]؛ وما كان الجدلُ مع ابن المطهّر الحلّيّ عسيراً من وجهة نظر ابن تيمية. ففي عصر ابن تيمية؛ في القرن الرابع عشر الميلادي كانت أكثرية المسلمين الساحقة لا تزال سنية. وقد اعتبر هذا التطور التاريخي تصديقاً لنبوءة النبي محمد في الأثر المشهور القائل: «تفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة، الناجيةُ منها واحدة»[55]. وفي مذهب

---

(54) الاسم الكامل لكتاب ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، م 1-2، القاهرة 1382 هـ/1962 م.وانظر الملاحظة السابقة.

(55) يظهر الحديث عند أحمد بن حنبل في المسند، نشرة بيروت 1966، 332/2، ثم عند ابن ماجه في السنن (نشرة محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة 1953) 1322/2 رقم 3992. ويظهر هذا الحديثُ بتأويل محدَّدٍ في عنوان كتاب عبد القاهر البغدادي باسم: «الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية منهم». ويعتبر ابن بطّة العُكْبَري (-997 م) الفرقة الناجية أولئك الذين يقولون بالجماعة، ويتّبعون السُنّة (عقيدة ابن بطة، نشرة H. Laoust، النصّ العربي، ص 8 والترجمة الفرنسية، ص 6، الحاشية رقم 2). ويقول ابن تيمية في مقدّمة رسالته «العقيدة الواسطية»: «أمّا بعد، فهذا اعتقاد الفرقة الناجية، المنصورة إلى قيام الساعة؛ أهل السنة والجماعة»؛ H. Laoust: La Profession de foi d'Ibn Taimiyya: La «Wasitiyya» (Paris 1986), p. 1 arab; Trans. p. 38. وقد تُرجمت العقيدةُ الواسطية إلى الإنجليزية أيضاً: M. Swartz: A Seventh century (A.H.) Sunni Creed: The ᶜAqida Wasitiyya of Ibn Taimiyya; in: Humaniora Islamica 1 (1973), p. 91-131. وقد دُرس الحديث أول ما دُرس في الاستشراق من جانب Goldziher لكنْ في سياقٍ آخر غير السياق الذي عولج فيه فيما بعد، ويمكن النظر إلى ذاك السياق اليوم باعتباره مُجانباً للصواب؛ قارن: I. Goldziher; in: Revue de l'histoire des religions 26 (1892), p. 129 ff; and. Vorlesungen über den Islam (Heidelberg 1925), 188 ff; W. M. Watt: The Great Community and the Sects; in: Theology and Law in Islam (ed . W.M. Watt, Edinburgh 1971), p. 25-26. وقد حاولت الإمامية فيما بعد أن تؤوّل هذا الحديث لصالحها؛ لكنني لا أعرفُ متى بدأ ذلك. والحلي الذي يعتبر الإمامية الفرقة الناجية ينسب القول بذلك لشيخه نصير الدين الطوسي؛ قارن بابن تيمية: منهاج السنة النبوية، القاهرة 1321 هـ، 99/2.

أهل السنة والجماعة أنّ الأمة لا تجتمع على ضلالة[56]؛ وقد اجتمعت الأمة أو كادت على طريقة أهل السنة[57]. إنّ هذا كلّه يضع أهل السنة ـ في نظر ابن تيمية ـ في موقفٍ بالغ القوة والوضوح؛ لا تمكنُ مُهاجمتُهُ[58]. وربما كانت هذه الأسباب كلّها والتي أوصلت المغول بإيران إلى مأزقٍ دفعهم نحو التشيع؛ هي نفسُها التي جعلتهم بعد التجربة القصيرة مع التشيع الإمامي؛ يعمدون للرجوع عن ذلك إلى المذهب السني من جديد في عهد أبي سعيد[59].

يقول العلاّمة الحلّيّ إنّ الإمامية تعتقد أنّ الله سبحانه وتعالى عدلٌ وحكيمٌ، ولا يفعلُ قبيحاً، كما أنه لا يخلُقُ الشرَّ، وهو رؤوفٌ بعباده، يريدُ ما هو الأصلحُ لهم. واللهُ سبحانه وتعالى بلطفٍ منه لم يقطعْ وحيَهُ عن عباده بعد وفاة نبيّهم؛ بل تابع خطَّ النور الهادي للأمّة من خلال سلسلة الأئمة المعصومين المتحدّرين من فاطمة الزهراء، وعلي بن أبي طالب؛ وذلك لكي يحفظ الناس من الشرّ والضلال، ويملأ العالم بفضله ورحمته ولُطْفه. ولطفه سبحانه ورحمتُهُ، وفعلُهُ ما هو الأصلحُ

(56) قارن الحديث المشهور: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»؛ في الدارمي: السنن (نشرة القاهرة 1966) 32/2؛ والشافعي: الرسالة (القاهرة 1939)، ص 471-476. وانظر أيضاً: H. Laoust: Essai sur les doctrines d'Ibn Taimiyya (Cairo 1939), Chapter «L'idjmâ^c».

(57) تُظهر الخريطة السكّانية لإيران أنه حتى في عصر الإيلخانيين فإنّ الشيعة كانوا ما يزالون مجموعاتٍ صغيرة متناثرة؛ بينما يشكّل السنّيون من شافعية وأحناف الكثرة الساحقة بين السكّان؛ قارن: D. Krawulsky: Iran. Das Reich der Ilkhane. TAVO Map B VIII, 15 (Wiesbaden 1984).

(58) الذهبي: المنتقى، ص 67، 184.

(59) أبو سعيد هو ابن أولجايتو، وخليفته في الدولة الإيلخانية. وقد عاد إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وعقد صلحاً مع المماليك بمصر؛ قارن بابن الدواداري: كنز الدرر، القاهرة 1960، 312-313؛ والمقريزي: السلوك 1/2 ص 245-246؛ Kortantamer: Ägypten und Syrien in der Chronik des Mufadddal (Freiburg 1973), p. 11-12. وتذكر هذه المصادر أنّ المعاهدة بين المملكتين كانت عام 723 هـ/1323 م. أمّا المصادر الفارسية التي اطّلعتُ عليها فلا تذكر هذ المعاهدة.

لعباده؛ كان وراء النصّ على تلك السلسلة من الأئمة المعصومين المهديين. ولذا فإنّ «مَنْ مات ولم يعرفْ إمامَ زمانه مات ميتةً جاهليةً»(60). ومن هنا فإنّ اعتقاد الإمامية هوَ مذهب المؤمنين المخلَصين الواجب الاتّباع(61).

وقد كانت الإجابة على هذه الرؤية من المعسكر السني المملوكي على النحو التالي: إنّ القول باستمرار خط النبوة من خلال الأئمة المعصومين غير صحيح لأنكم أنتم أنفسكم تعترفون بأنّ أولئك الأئمة عانوا عبر التاريخ الأول من الضعف والاضطهاد والمُلاحقة بحيث بقوا دونما قوة أو سلطةٍ قادرةٍ على الحكم والتوجيه والهداية، بل إنكم تعترفون بأنّ الله سبحانه وتعالى لم يهب الأئمة قوةً قادرةً أو سلطةً قاهرة. والهدايةُ والإرشاد مرهونان بالقدرة على ذلك؛ ألم يقل الله سبحانه في كتابه الكريم: **﴿أمْ يحسدون الناس على ما آتاهم اللّهُ من فضله. فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة(62) وآتيناهم مُلْكاً(63) عظيماً﴾.**

---

(60) تروي المصادر الشيعية هذا الحديثَ عن جعفر الصادق (قارن بالكليني: روضة الكافي، نشرة النجف 1385 هـ/1965-1966، ص 129). وقد ذكر أهل السنة حديثاً آخر وصحّحوه رداً على الأثر الشيعي المذكور؛ فيه: «مَنْ فارق الجماعة شبراً ومات مات ميتةً جاهلية»؛ قارن بمصنَّف عبد الرزاق 379/2؛ وأحمد بن حنبل: المسند 445/3؛ H. Laoust: La profession de foi d'Ibn Batta (Damas 1958), p. 29.

(61) الذهبي: المنتقى، ص 32-33؛ وابن بابويه (الشيخ الصّدوق): الاعتقادات، ترجمة أ. أ. أ. فيضي، لندن 1942؛ والحلي (ابن المطهّر): الباب الحادي عشر (ترجمة Miller, London 1928)، ص 62-81؛ والحلي: كتاب الألفين (النجف 1969) ص 116-118؛ A.A.A. Fyzee: Shi^{c}i Legal Theories; in: Law in the Middle East (Ed. Khadduri 1955), Chap. 5.

(62) سورة النساء/ 54. وقد صارت الحكمة الواردة بالقرآن تعني عند مفسّري أهل السنة السُّنّة النبويّة؛ قارن بالشافعي: الرسالة (القاهرة 1939)،ص 32؛ H. Laoust: La Profession, op. cit. p. 19 arab. ويبدو أنّ الشافعيّ كان بين الأوائل الذين أوّلوا الحكمة بسنة النبي؛ قارن: G.A.H. Juynboll: Some New Ideas on the development of Sunna as a Technical Term in Early Islam; in: JSAI 10 (1987), p. 106-107.

(63) الذهبي: المنتقى، ص 34. وهذا التفسير لمُلْك آل إبراهيم قديم ويظهر في مصدر غير=

إنّ مذهب أهل السنة أنّ الإمامة تنعقد بموافقة أهل الشوكة والذين يحصُلُ بـهم مقصودُ الإمامة وهو «القدرة والتمكين». ذلك أنّ الإمامةَ تحقق مقاصدها بـ «القدرة والسلطان» إذ بهما يتحقق «مقصود الولاية» سواءٌ أكان الإمام ورعاً عادلاً أو مستبداً ظالماً. فالذي يصل إلى السلطة، ويحصل على اعتراف الجماعة وإجماعها بطريق الشورى أو بالسيف هو إمامٌ شرعيٌّ واجب الطاعة في المعروف، وفي غير معصية الله. «قال أحمد بن حنبل في رسالة عبدوس العطّار: مَنْ ولي الخلافةَ فأَجمع عليه الناسُ ورضوا به؛ وَمَنْ غلبهم بالسيف حتى صار خليفةً وسُمّي أمير المؤمنين فَدَفْعُ الصدقات إليه جائز براً كان أو فاجراً. وقال أحمد ـ وقد سُئل عن قول النبيّ ﷺ: مَنْ مات وليس عليه إمامٌ مات ميتةً جاهلية ـ: تدري ما الإمام؟ هو الذي يُجْمِعُ عليه المسلمون كُلُّهم»(64).

إنّ الإمام هو ذاك الذي يستطيع إقامة مقاصد الإمامة: «من الجهاد، وإقامة الحج ـ بالتمكين من الذهاب إلى مكة، إلى الكعبة، وليس إلى مشاهد الأئمة(65) ـ والجُمَع، والأعياد، وأمن السُبُل....»(66). والإمام الذي يحقّقُ هذه المقاصد هو

= إسلامي كتبه Sebeos المطران الأرمني حوالي العام 660 م (P. Crone, M. Cook: Hagarism, 6-7).

(64) الذهبي: المنتقى، ص 58.

(65) الذهبي: المنتقى، ص 51.

(66) ينحو ابن تيمية هنا نحو التقليد الحنبلي. ففي العقيدة المنسوبة لأحمد بن حنبل والمعروفة باسم العقيدة (1) هناك النص «على الجهاد مع الأئمة عادلين كانوا أو جائرين.. وإقامة الجمعة وراءهم، والعيدين، والحج؛ سواءٌ أكانوا ورعين أتقياء أم لا. وللأئمة حقّ استيفاء الصدقات، سواءٌ أكانوا ورعين أو ظَلَمة..»؛ قارن: W.M. Watt: Der Islam H. Laoust; La Profession (1958), p. XV; II (1985), 291؛ ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، القاهرة 1952، I، 24-31. ويبدو لي في هذا الصدد أنّ ما ذهب إليه برنارد لويس غير صحيح: B. Lewis: The Political Language of Islam (1988), Chap. V, «The Limits of Obedience».

الحقيقُ بالطاعة[67]. لكنْ لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق[68]. وفي فقرةٍ جدليةٍ تبلُغُ بالمماحكة الذروة يقول ابن تيمية: «من المعلوم أنّ الناس لا يصلحون إلاّ بولاة، وأنّ الإمامَ الظَلوم خيرٌ من عدمه»[69] ليتمكن الناس من العيش بسلام.

لقد كان مأزق الإيلخانيين أنهم لم يبلغوا درجةً من القوة تمكنهم من الاستيلاء على الخلافة بالسيف، كما أنهم لم يتمكنوا من الحصول على إجماع الأكثرية الإسلامية السنّية.

---

(67) الذهبي: المنتقى، ص 58.

(68) يبدو أنّ القول بالطاعة في المعروف، ولا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق، يستند إلى سابقةٍ تاريخية؛ فقد قال أبو بكر الصديق (632-634) في خطبته الأولى بعد البيعة: «أطيعوني ما أطعتُ الله ورسولَهُ فإنْ عصيتُ الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم» (الطبري I، 1989، والخطبة الأولى ليزيد الثالث بعد بيعته: الطبري II، 1735). وعن واجبات الرعية تجاه السلطان؛ قارن أيضاً: الماوردي: قوانين الوزارة، تحقيق رضوان السيد، بيروت 1979، ص 24 وما بعدها.

(69) الذهبي: المنتقى، ص 61-62. وعن النقاش حول ضرورة الإمام؛ قارن بالماوردي: الأحكام السلطانية (Ed. Enger)، ص 3-4، والماوردي: قوانين الوزارة، ص 12 (المقدمة). وانظر عن نظرية ابن تيمية في الإمامة: H. Laoust: Essai sur les doctrines socials et politiques de Takî-d-Dîn Ahmad b. Taimîya (Kairo 1939), p. 296-302; H. Laoust: Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides. In: REI 28 (1960), p. 37-38. وقارن بابن تيمية: منهاج السنة، نشرة محمد رشاد سالم (1962)، I، 64-81. وعن نظرية الحليّ في الإمامة: انظر: H. Laoust: Les Fondements de l'Imamat dans le «Minhâdj» d'al-Hilli. In REI 61 (1978), p. 3-55.

الإسلام والإصلاح:
الوزير رشيد الدين والتجديد الإسلامي بإيران في عصر الإيلخانيين المغول

تعالجُ هذه المقالة مسألةً تتعلق بالإصلاح الإسلامي أو الإصلاح في الإسلام. فقد اخترتُ من بين الإصلاحيين الإسلاميين الكلاسيكيين ذوي الاتجاه العقلاني التجديدي؛ الوزير المشهور للدولة المغولية بإيران رشيد الدين ابن أبي الخير الهمداني (1247/ 48 م - 1318 م). ظلّ رشيد الدين وزيراً للأُسرة المغولية الحاكمة بإيران زُهاء العشرين عاماً. ورغم الشهرة الواسعة التي تمتع بها في أوساط الدارسين المُحْدَثين بسبب عمله التاريخي الضخم، فإن جوانب كثيرة من حياته، ونشاطاته العلمية والفكرية؛ ما تزال مجهولةً لدى دارسي الإسلاميات؛ فنحن لا نملك حتى اليوم سيرة «علميةً» له تضعُ آثاره الكتابية في سياق التاريخ الثقافي لعصره[1]. بل إنّ اعتباره أحد الإصلاحيين الإسلاميين فرضيةٌ من جانبي تردُ لأول

---

(1) كان E. Quatremère أول مَنْ عرّف بالوزير رشيد الدين في عالم الاستشراق؛ قارن بكتابه: Histoire des Mongols de la Perse, Paris 1838 وقد كتب للكتاب مقدمة بعنوان: Mémoire sur la vie et les ouvrages de Raschid- Eldin وفي ذكرى مرور ستماية عام على وفاته أُقيمت ندوةٌ صدرت عنها مجموعةٌ من الأبحاث عن حياته وأعماله العلمية: Proceedings of the Colloquium on Rashidaddin, Teheran 1971. وقد قام يوسف فان إس بوضع قائمةٍ بكتاباته العقدية والفلسفية، وأوجز مضامينها، وحاول التعرف على بواعث تأليفها: J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten (Wiesbaden 1981). ولفؤاد عبد المعطي الصياد ترجمةٌ طويلةٌ تتضمن

مرة في هذه المقالة. فقد شُغلَ الباحثون في حياته وآثاره بإيضاح علاقته بالإسلام، وهو اليهودي الذي اعتنق الإسلامَ متأخِّراً[2]. وهذا ما يبدو في آخر دراسةٍ استشراقيةٍ صدرت عنه، إذ نظرت إلى رسائله العقدية والفلسفية باعتبارها نتيجة للإحساس المُلِحّ بضرورة إثبات حُسْن إسلامه[3].

ولا شكّ أن وجهة النظر هذه، والتي سادت البحوث عن رشيد الدين حتى اليوم، ما كانت مناسبةً أو ملائمةً لاعتباره إصلاحياً إسلامياً. ويعود ذهابي لذلك في هذه المقالة؛ إلى أنني تنبّهْتُ للبيئة التي نشأ فيها، والتي تركت فيه أعمق الآثار. لقد كانت بيئة بلاط المغول الإيلخانيين بإيران، والتي اتّسمت بتعددية دينية واجتماعيةٍ وثقافية. وهي لم تحتضن رشيد الدين في شبابه فقط بل رافقته في مختلف مراحل عمره وحتى وفاته[4]. وهكذا ما كان له أن ينشأ نشأةً دينية متشدِّدة في هذا الاتجاه أو ذاك. بل إنّ تلك البيئة هَيَّأتهُ ـ كما أرى ـ لما صار عليه فيما بعد بوصفه إصلاحياً إسلامياً؛ أعدْتُ هنا اكتشافه. وهو أمرٌ يبدو أنّ معاصريه أو بعضهم

= حياته وأعماله السياسية وإنجازاته العلمية: «مؤرخ المغول الكبير رشيد الدين فضل الله الهمداني». القاهرة 1967/1387. وفي الدراسات الصادرة عن العصر الإيلخاني معلوماتٌ متناثرةٌ عنه.

(2) بدأ النقاش في ديانة رشيد الدين، وهل وُلد يهودياً أو مُسلماً منذ أيام Quatremère. وكانت الآراء في ذلك مفترقةً دائماً، قارن بدوروتيا كرافولسكي :D. Krawulsky Mongolen und Ilkhane, Beirut 1989, S. 13- 14. ويبدو لي أنه لم يعتنق الإسلام إلاّ في كهولته؛ وهذا مُرجَّحٌ لأنه ألّف رداً على اليهود في إنكارهم النسخ في الشرائع يُظهر معرفةً عميقةً بالتوراة؛ قارن برشيد الدين: مجموعة رشيدية، مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس، القسم العربي، رقم2324، ق 107 أ ـ 109 أ. وفي مكانٍ آخر (ق 119 ب) يذهب إلى أنّ والده كان رجلاً محترماً، ولم يكن مسلماً لكنه رغم ذلك عظيم الاحترام للإسلام، وكان على علاقةٍ حسنةٍ بكبار العلماء المسلمين بالبلاد.

(3) J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten. Wiesbaden 1981.

(4) D. Krawulsky: Mongolen und Ilkhane. Ideologie und Geschichte, Beirut 1989, S. 12- 13.

كانوا يسلّمون له به، إذ يضعونه بين الإصلاحيين من أهل السنّة والجماعة[5].

وليس بالمستطاع الآن، بسبب قلّة البحوث عن رشيد الدين، الإحاطة بعمله الإصلاحي، وبالتالي تقويمه التقويم الصحيح. صحيحٌ أنّ مقاصده الرئيسية في عمله الإصلاحي تبدو للقارىء بعد اطلاعٍ قصيرٍ نسبياً على مؤلّفاته؛ لكنّ تفاصيل منظومته، وأدواتها تحتاج للتمكن منها إلى سنواتٍ من البحث الدقيق فيما خلّفه من آثار. فقد ترك رشيد الدين آثاراً ضخمةً في كلِّ مجالات الكتابة؛ يكاد باحث الإسلاميات المتخصص يعجز عن القيام بمهامّ دراستها. مقصد رشيد الدين الرئيسي: التوازن والتوسُّط. وهو ـ فيما أحسب ـ مقصد يشترك فيه كلّ الإصلاحيين العقلانيين التجديديين الكبار من أهل السنّة والجماعة.

وبسبب ما تحدَّثْتُ عنه من قبل من نقصٍ في الأبحاث المتصلة برشيد الدين، سأُحاولُ هنا بشكلٍ مؤقّتٍ الاقتصار على وجهٍ واحدٍ من وجوه عمله الإصلاحي وأدواته، وأعني بذلك مسألة الناسخ والمنسوخ في القرآن[6]، وما نجم عن تأويله الخاص لها من فهمٍ مختلفٍ لمعنى **الجهاد** ودوره باعتباره حرباً دفاعيةً زمن الرسول على الأقلّ.

* * *

(5) تاريخ وصّاف، طبعة حجرية ,1318 شمسي، ص 539، س 19 وما بعده.

(6) هناك في الدراسات الإسلامية كتبٌ كثيرةٌ مستقلةٌ في «علم الناسخ والمنسوخ»؛ قارن بالفهرست لابن النديم، نشرة رضا تجدُّد ص 40. وأقدم الرسائل في النسخ الرسالة المنسوبة للزهري (ـ 124 هـ/ 742 م) وإن تطرق الشكُّ لتلك النسبة، قارن: A. Rippin: az-Zuhri, Naskh al-Qur'än and the Problem of Early Tafsir Textes, in: BSOAS 47 (1984). David S. Powers: The Exegetical Genre nasikh al-Qur'an wa mansükhuhu, in: Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an, (Ed. A.Rippin), Oxford 1988. وهناك دراساتٌ أُخرى حديثةٌ في النسخ لـ J. Burton و E. Hahn و A. Rippin وبالعربية هناك دراسةٌ في جزأين لمسطفى زيد (القاهرة 1963)،ونادية شريف العمري: النسخ في دراسات الأُصوليين (بيروت، 1405 هـ/1985 م).

تشكّل **فكرة الإصلاح** جزءًا أساسياً في آليات المنظومة الإسلامية السنيّة. وتُسوِّغ هذه الفكرة نفسها أو يسوِّغها مؤيِّدوها بأثرٍ يروونه عن الرسول يرد فيه: يبعث الله على رأس كلِّ مائة سنةٍ مَنْ يُجدِّدُ على الأمة دينها، فيحمي بذلك الإسلام من تحريفات الغالين وتأويلات المبتدعين[7]. والحقُّ أنّ الاعتقاد الإسلاميّ القائل بختم النبوة - أي أنّ محمداً هو آخر رسل الله وخاتم أنبيائه[8] - هو الذي أدّى إلى ظهور فكرة المجدِّد عند أهل السنة، الذي يأتي على رأس كلِّ قرنٍ جديد[9] وتشيرُ سلسلةُ المجدِّدين السنيّين التي ترد في بعض المؤلَّفات إلى سمةٍ مشتركة لديهم جميعاً: إنهم رجالاتٌ للتوازن والتواصل والتوسط؛ يحاولون في أوقات

---

(7) عن أبي هُريرة عن رسول الله: «إنّ الله يبعث لهذه الأُمة على رأس كلّ مائة سنةٍ مَنْ يُجدّدُ لها دينها»؛ سنن أبي داود (القاهرة، 1348 هـ)، الملاحم، باب ما يُذكَرُ في قدر المائة = ج 2/ 209؛ ومعرفة السنن والآثار للبيهقي (القاهرة، 1969) ج1/137؛ وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (القاهرة، 1964) ج1/ 199 - 200؛ وعون المعبود بشرح سنن أبي داود للعظيم آبادي (المدينة المنورة، 1969) ج 385/11 - 386 رقم 4270. وقال ابن تيمية في الرسالة إلى الملك الناصر (بيروت، 1976) ص 11: «ولا يكونُ التجديد إلاّ بعد اهتدام». وهناك دراساتٌ عربيةٌ حديثةٌ عن قضية المجدِّدين؛ قارن بالمجددين في الإسلام لعبد المتعال الصعيدي (القاهرة، 1953) ص 8 - 10، والمجددون في الإسلام لأمين الخولي، 1 - 2 (القاهرة 1965).

(8) انظر الآن عن هذا الموضوع Carsten Colpe: Das Siegel der Propheten, Berlin 1990.

(9) تذهب E. Landau-Tasseron مذهباً آخر في فهم المجدِّد القرني. فهي ترى أنّ الشافعيّ وأتباعه هم الذين أدخلوا النظرة وآثارها تسويغاً لرؤية الشافعي للمسألة. بيد أنّ هذه القضية موجودةٌ لدى المتصوفة المسلمين بأبعادٍ أُخرى لا علاقة لها بالرؤية الفقيهة. فالأَولياءُ عندهم هم خلفاء النبي؛ قارن بالحكيم الترمذي: خَتْم الأَولياء (نشر عثمان يحيى) ص 342 - 346 وما بعدها. ويبدو من هذا كلّه أنّ أهل السنة والجماعة بحثوا عن «مؤسسةٍ بديلةٍ» لمؤسسة الإمامة الشيعية بعد أن تحوّلت الخلافة إلى مجرّد مؤسسةٍ سياسيةٍ تنفيذية: قارن: E. Landau-Tasseron: The Cyclical Reform, in: Studia Islamica 70 (1989).

الأزمات والتهديد الأيديولوجي الخارجي، وَصْلَ ما انقطع بين التيارات الفكرية والسياسية المتنازعة داخل الإسلام؛ عن طريق وسطيةٍ مُحافِظةٍ تحول دون تفكك الجماعة، وتشرذُمها، وتفتح الآفاق لرؤيةٍ جديدةٍ للقضايا والمشكلات. وأحسبُ أنّ هذه الرؤية للإصلاح ووظيفته عبر التاريخ هي التي أعطت الإسلام السني قوته وإمكانياته التوحيدية، وحوّلته إلى التيار الأضخم ضمن الإسلام؛ وهذا إن لم نَقُلْ إنه صار عَلَماً على الإسلام كلّه[10].

لقد حظي «الطريق الوسط» في الإصلاح بدعم وتأييد كبار العلماء المسلمين الذين اعتبروا الإسلام السنيّ التمثيل لهذا السبيل[11]، ووضعوهُ في سياق «الصراط المستقيم» الوارد في القرآن الكريم، والذي يَصِفُ القرآن السائرين عليه، والخارجين عنه على النحو التالي: **﴿أفمن يمشي مكبّاً على وجهه أهدى أم مَنْ يمشي سويّاً على صراطٍ مستقيم﴾** (سورة الملك 22/67). هكذا، فإنّ الباحث الباكستاني المعروف فضل الرحمن، عندما يتحدّث عن مهمة المجتهد الصعبة، والتي تقوم على اكتشاف نقطة توازُنٍ دقيق بين المحافظة والتجديد؛ من أجل مواجهة واستيعاب العقبات الطارئة المتمثلة في الظروف المستجدة لقرنٍ جديد[12]، هذا الإدراك يضعُ في اعتباره التجربة التاريخية الطويلة للمجدِّد السني الذي يظهر على رأس قرنٍ جديد فيكون بمستطاعه استيعاب متطلبات العصر الجديد؛ بدون تجاوز المبادىء الأساسية للإسلام.

وتأتي قابلية الإسلام السني للتجديد من مبدئه الأساسي **الاجتهاد**، والمعني

---

(10) أعني هنا الشخصيات الإصلاحية من مثل الشافعي والغزالي وفخر الدين الرازي ـ الذين وقفوا بين التيارات المختلفة داخل الإسلام. وأُوافقُ في ذلك I. Goldziher وآخرين ممن رأوا أنّ العالِم الذي يحصُلُ على اعترافٍ به كمجدِّدٍ هو ذلك الذي يتفهّم الإجماع بعمقٍ، ويحاولُ التوسُّطَ بين الاتجاهات المتناقضة فيعمل كعنصر توحيد. وقارن بوجهة نظر أخرى: E. Landau-Tasseron; op. cit. p. 86.

(11) قارن بابن تيمية: الرسالة القبرصية (القاهرة 1319 هـ/1901 م). ص 11.

(12) Fazlur Rahman: Islam and Modernity (Chicago 1982), p. 1- 2.

به بذل الجهد الفردي من جانب العالم الفقيه من أجل استنباط الحكم الشرعي من القرآن والسنّة. وقد صار هذا الأصل أو المبدأ مسلَّمةً من مسلَّمات الحياة اليومية في المجتمعاتِ الإسلامية استخدم دائماً من أجل اقتراح حلولٍ للمشكلات الطارئة، وتلمُّس الجديد البنّاء في شتّى مناحي الحياة. ومن البديهي أن يكون **الأصلُ** هذا القاعدة الأساسية لأي عملٍ إصلاحيٍّ داخل الإسلام[13].

وتعرف التجربة السنية التاريخية مع الاجتهاد والإصلاح اتجاهين أو حركتين اثنتين؛ **أولاهما** الحركة العقلانية التجديدية، **والأخرى** الإصلاحية السلفية[14]. وللحركتين المتمايزتين هدفٌ مشتركٌ واحد: تقوية الوعي السني بالذات والدور والهوية؛ للحيلولة دون تصدُّع المنظومة العقدية والسياسية والاجتماعية، والوقوف في وجه مظاهر التحلُّل والجمود. لكنّ هذين الاتجاهين كما هو معروف ينشآن ويتحدثان إلى بيئاتٍ مختلفة. وهكذا يمكن القول إنّ الاتجاه العقلاني التجديدي يوجد بوجهٍ خاصٍّ في المجتمعات المتعددة الديانات، والمتعددة البيئات الثقافية؛ بينما يظهر الاتجاه الإصلاحي السلفي ويقوى في البيئات المتوحّدة أو المندمجة دينياً وثقافياً. ويبدو من هذا التحديد لاتجاهات الإصلاح أنّ البيئات ذات التعدد الديني والثقافي كانت الأكثر قابليةً للتدليل العقلاني، بينما كانت البيئات المتوحّدة أو المندمجة أكثر ميلاً لإعادة اكتشاف قيمٍ وتوجهاتٍ تقليدية من أجل الإصلاح والتجديد. وربما رجع ذلك إلى أنّ تلك البيئات ما كانت تواجِهُ عادةً تحدياتٍ قويةً ناجمة عن ثقافات غريبة أو مجموعات أفكار متمايزة تناظرها في

---

(13) انظر عن قضية الاجتهاد من الناحية التاريخية؛ Wael B. Hallaq: Was the gate of idjtihad closed? in: IJMES 16 (1984)، وناديه شريف العمري: الاجتهاد في الإسلام، بيروت 1401هـ/1981 م، الفصلان الرابع والخامس.

(14) يتحدث الدارسون المحدثون للإسلام عن «أهل الحداثة والعصرنة» و «الأُصوليين» أو «التقليديين» دون تأصيل ذلك من الناحية التاريخية بالنسبة للتيارين. ولذا آثرتُ استعمال المصطلحين بهذه الطريقة مع ملاحظة أنني أعني «بالعقلانية التجديدية» الطرائق المستخدمة وليس المعنى الأيديولوجي المعاصر لذلك.

بيئاتها الخاصة ذاتها[15]. والمعروفُ أنّ الأصول التاريخية للحركات الإصلاحية العقلانية تستهدي بمبادىء وتوجهات المعتزلة، والتصوف، والفلسفة؛ في حين تستقي الحركات الإصلاحية السلفية من مصادر وينابيع السنة النبوية، والسَلَف الصالح، والتقاليد العقدية والفقهية للمدرسة الحنبلية، رافضةً اعتبار مصادر الاستلهام الثلاثة لدى الإصلاحية العقلانية، حقيقةً بالاتّباع أو الاقتداء.

* * *

يقوم التصور الإسلامي للحياة الإنسانية على اعتبارها وحدةً واحدةً في شتى مناحيها، واعتبار الإسلام نهجاً للحياة البشرية كلّها دونما تفرقةٍ بين مجالٍ ديني وآخر دنيوي. ولذا، فإنّ الإصلاحيين المسلمين عبر العصور كان عليهم الرجوع دائماً إلى القرآن باعتباره أصل التصور الإسلامي[16]؛ من أجل استنطاقه، وإعادة تأويله. أمّا السلفيون من بينهم فيقفون عند ظاهر النصّ، ويؤْثِرون استخدام السنة النبوية وآراء السَلَف الصالح في تفسيره، كما يُسوّون بين **التفسير والتأويل**. وأمّا العقلانيون التجديديون فيهتمون بالظواهر اللغوية للنصّ القرآني وسياقاته كما يفعلُ الأُصوليون، لكنهم يضعُون التأمُّل العقليّ مصدراً ثانياً لفهم النصّ مفرّقين بذلك بين التفسير والتأويل، باعتبار أنّ **التفسير** اهتمامٌ لغويُّ الطابع بظواهر النصّ، في حين أنّ التأويل عمليةٌ عقليةٌ تبحث في المعاني الثانية للنصّ.

---

(15) ربما أمكن توضيح ذلك من خلال عباراتٍ لكارل مانهايم هي: «لا تؤدّي الاتجاهات الفكرية المختلفة داخل ثقافةٍ معينةٍ في حقبةٍ معينةٍ إلى ظهور مشكلات حقيقيةٍ ما دام العالم الثقافيُّ لتلك الثقافة واحداً، وما دام الاستقرارُ الاجتماعيُّ سائداً في أصول ذلك العالم. فما دامت المفردات تملكُ معنى واحداً، وما دامت طرائقُ استنباط وتوليد الأفكار متعارفاً عليها يتلقّاها الطفل في المجتمع منذ الصِغَر ويتربّى عليها؛ ما دام ذلك كلُّهُ سائداً؛ فإنّ ظهور اتجاهاتٍ فكريةٍ متصارعةٍ في ذلك المجتمع يبقى أمراً غير مُتَصَوَّر» قارن؛ Karl Mannheim: Ideologie und Utopie, Frankfurt/ Main 1985, p. 7 f.

(16) قارن عن ذلك على سبيل المثال بكلمات مصلحٍ إسلامي مُعاصر هو الباكستاني فضل الرحمن: Fazlur Rahman; op. cit. 1- 2.

وانطلاقاً من الدور الأساسي الذي يلعبُهُ القرآن الكريم في العمليات الاجتهادية الإصلاحية؛ فإنّ الإصلاحيين المسلمين كتبوا غالباً تفاسير للقرآن شاملة أو انتقائية. بل إنّ بعضهم ترك أيضاً رسائل في «قواعد التفسير» أو أُصوله. والوزير رشيد الدين واحدٌ من هؤلاء[17].

وكما سبق أنْ أَلمحْنا، فإنّ طرائق الاتجاهين في مقاربة القرآن واكتناهه متباينة. أمّا العقلانيون فيتوسَّعون في مدّ المجاز وعلائقه وصِيَغِه في القرآن، مُسمّين ذلك **تأويلاً**. وهم ينطلقون من أنّ مقاصد الوحْي الإلهي لا تستنفدها البنية اللغوية الشكلية للنص؛ بل إنّ لكلام الله عزّ وجلّ عوالم من المعاني الثواني غير المتناهية. ويحتجُّ هؤلاء ـ ومن بينهم رشيد الدين[18]، لمذهبهم هذا بآيةٍ مشهورةٍ في القرآن كتب رشيد الدين أيضاً رسالةً خاصةً في تفسيرها؛ والآية هي: (سورة الكهف 109/18) **﴿قُلْ لو كان البحرُ مِداداً لكلمات ربّي لَنَفِدَ البحر قبل أن تَنْفَدَ كلماتُ ربّي ولو جئنا بمثلِهِ مَدَداً﴾**. ويرفض السلفيون هذه الطريقة في النظر إلى القرآن؛ فيركّزون على ظواهر النصوص اللغوية، وسياقاتها الأسلوبية، وأسباب نزولها المَرْويّة، والمأثورات عن النبيّ والسلف الصالح في فهمها وتطبيقها[19]. وهكذا ظهرت مذاهب مختلفةٌ في تفسير القرآن يُهمُّنا منها هنا مذهبان اثنان. **الأول**

---

(17) رشيد الدين: لطائف الحقائق (نشر غلام رضا طاهر، طهران 1976 م) ص 71 - 141.

(18) بدأ رشيد الدين عام 705 هـ/ 1306 م بكتابة رسائل في تفسير القرآن، وفي بعض القضايا العقدية والفلسفية. وهو يتحدّث عن علّة إقباله على ذلك بأنه دعوةٌ واحتساب وتكليف. فقد ظهر له في المنام الخلفاء الراشدون الأربعة، والحسن والحسين؛ بل رأى النبي نفسه ـ وكلّفوه جميعاً بأن يكتب. وقد حاول في كتاباته كلّها اتباع «الطريق الوسط» للمجدِّدين، وجمع فتاوى من العلماء على شكل تقريظاتٍ لرسائله. وفي النهاية ضمّ الرسائل والتقريظات عليها في «مجموعة» قارن؛ رشيد الدين: لطائف الحقائق (نشر غلام رضا طاهر، طهران 1976)، ص 44 - 94 ، J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten. Wiesbaden 1981.

(19) انظر: Goldziher: Die Richtungen der Koranauslegung, Leiden 1952, S. 55-262; Andrew Rippin (Ed.): Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an. Oxford 1988.

المذهب ذو المصادر المعتزلية الفلسفية الصوفية، وهو يمثِّلُ الثقافة التقليدية للاتجاه الإصلاحي العقلاني التجديدي؛ والمصادر الثقافية هذه يرفُضُها السلفيون، ويكفِّرون دُعاتها. وقد اشتهر من التفاسير لدى الإصلاحيين العقلانيين بعد الغزو المغولي للعالم الإسلامي في القرن الثالث عشر الميلادي تفسيرا الزمخشري (ـ 539 هـ/ 1144 م)، وفخر الدين الرازي (ـ 606 هـ/ 1209 م). **والثاني** مذهب النصيّين السلفيين الذين يلتزمون بظاهر النصّ، ومأثور النبيّ والسلف في تفسيره. وقد اشتهر من تفاسير رجالات هذا المذهب: تفسير الطبري (ـ 310 هـ/ 922 م)، وابن الجوزي (ـ 598 هـ/ 1201 م)، والسيوطي (ـ 911 هـ/ 1505 م).

* * *

تميّز القرن الثالث عشر الميلادي بأحداثٍ ضخامٍ على مستوى العالم الإسلامي كلّه. فقد شهد القرن المذكور هجمات المغول المدمِّرة على دار الإسلام بعد أن استطاع جنكيزخان توحيد القبائل المغولية والتركية وقيادتها عام 1215 م لغزو شمالي الصين[20]. وقد توسّع بعدها مستعيناً بأدوات الحصار الصينية حتى بلغ أوروبا في هجماتٍ سريعةٍ متتالية. وفيما يتصل بالعالم الإسلامي فقد سقط مشرقه كُلُّه وحتى الفرات في أيدي المغول. لكنّ المسلمين استطاعوا أن يجمعوا قواتهم من جديد بالشام ومصر بعد تضعْضُع السلطة المركزية المغولية فأوقفوا الزحف المغوليّ على بقية دار الإسلام، وأقاموا الدولة المملوكية التي شكّلت نداً للإيلخانيين المغول بإيران والعراق والأناضول من الناحيتين السياسية والعسكرية[21].

انطلق المغول لغزو العالم مسلَّحين بأيديولوجيا سياسية تقول بالسيطرة العالمية، وتسوِّغها عقائدهم الدينية. فحسب الاعتقاد المغولي يُعتبر الخان الأكبر

---

(20) انظر على سبيل المثال: Desmond Martin: The Rise of Chinggis Khan and his Conquest of North China. 1950.

(21) قارن: B. Spuler: Die Mongolen in Iran, Berlin 1955. David Morgan: The Mongols, Oxford 1986. T. Allsen: Mongol Imperialism, California 1987.

مفوَّضاً من السماء بحكم العالم، ونشر النظام والسلام فيه. فهناك إلهٌ واحدٌ في السماء (تانغري)، وحاكمٌ واحدٌ على الأرض. وقد سادت هذه النظرة للذات والدور في عمليات الغزو السريعة والواسعة. واقترن بهذه العقيدة الدينية/ السياسية تسامُحٌ تجاه أتباع العقائد الأخرى إذ اعترف المغول بالديانات التي تعاملوا مع معتنقيها باعتبارها جميعاً طرقاً متقاربة للوصول إلى الله. وبنتيجة ذلك أعفوا رجال الدين من سائر الأديان من الضرائب في مناطق سيطرتهم. أمّا الدعوى الإسلامية بحقّ المسلمين في السيطرة على العالم فلم تَحْظَ طبعاً بموافقة المغول. وقد اعتبروا الإسلام في نواحي سيطرتهم واحداً من عدة ديانات. وقد استمر هذا «التغافل» الإيلخاني عن التعددية الدينية في مملكتهم ثلاثين عاماً بين 1264 م تاريخ تأسيس هولاكو للمملكة الإيلخانية و 1295 م تاريخ اعتناق الإيلخان المغولي غازان للإسلام على المذهب السني. وخلال هذه الحقبة كانت النخبة المغولية منقسمةً بين عدة ديانات دون أن يُحدثَ ذلك صعوباتٍ كثيرة[22]. وفي هذا الجو المنفتح استطاع المتكلّم والفيلسوف اليهودي ابن كمونة أن ينشر كتابه، المقارن عن الديانات الثلاث: اليهودية، والنصرانية، والإسلام، واضعاً لها كلّها في المنزلة نفسها[23]. لكن باعتناق الخان المغولي للإسلام على المذهب السني تغيّر الموقف تغيراً جذرياً بالنسبة للإسلام، إذ عاد هو الدين الرسمي للدولة بإيران. وقد اتخذ غازان لنفسه بعد اعتناق الإسلام لقب «پادشاه إسلام»، كما سمّى عاصمته «شهر إسلام» أي «مدينة الإسلام»؛ وبذلك عبّر عن رؤيته لنفسه ودوره باعتباره نفسَهُ الحاكم الأعلى بدار الإسلام كلّها. لكنّ الواقع لم يكن يؤيّد هذه الدعوى. ففي القاهرة كان المماليك يحكمون؛ وقد عادوا فأحيوا الخلافة العباسية التي ضربها المغول ببغداد عام 1258 م. وقد عهد الخليفةُ العباسيُّ الجديد للمماليك بإدارة دار الإسلام باسمه وبذلك أعطاهم شرعيةً مضاعفةً بعد تلك التي انتزعوها بسيوفهم

---

(22) درست بعض المسائل الأيديولوجية المرتبطة بالظاهرة المغولية في: D. Krawulsky: Mongolen und Ilkäne. Beirut 1989.

(23) انظر عن ابن كمونة: EI (M. Perlman)

في نضالهم ضد المغول والصليبيين. وهكذا، فقد كان على غازان خان إثباتاً لدعواه وتحقيقاً لها أن يُزيل السيطرة المملوكية عن مصر والشام، ويلعب بالتالي دور الحامي للخلافة والإسلام. ويبدو أنّ هذا الإدراك لعلاقات القوة بدار الإسلام هو الذي دفعه للبدء في خططٍ واسعة النطاق للفتح والسيطرة والاستيلاء باتجاه بلاد الشام. وقد لاحظ المماليك بسرعةٍ هذا التحول الخَطِر في السياسة الإيلخانية، وحاولوا مواجهته على المستوى الأيديولوجي والسياسي إلى جانب التصدّي العسكري. وهكذا شنَّ الإصلاحيُّ السلفي الكبير ابن تيمية (ـ 728 هـ/ 1327 م) حملةً دعائيةً ضخمةً ضدّ المعسكر الإيلخاني داعياً إلى استمرار **الجهاد** ضد المغول الذين رأى فيهم إصراراً على الكفر رغم تظاهُرهم باعتناق الإسلام. وقد رأى ابن تيمية أنّ على السلطان المملوكي مجاهدة المغول الإيلخانيين مرةً في العام على الأقل[24]. لكنّ الهجمات والهجمات المضادّة بين الطرفين لم تؤدّ إلى نتائج حاسمة؛ إذ لم يستطع أيٌّ منهما تحقيق انتصارٍ واضحٍ على الآخر. وللخروج من هذا الموقف المُنْبِىء بالعجز قرّر أولجايتو أخو غازان، وخليفته على عرش الإيلخانيين بإيران البحث عن هويةٍ ودورٍ جديدين خارج الإسلام السني. بدأ أولجايتو ذلك بتلقيب نفسه بلقب «سلطان». ومن المعروف في نطاق الإسلام السني أنّ الخليفة وحده هو الذي يملك مَنْحَ هذا اللقب. وفي الوقت نفسه أَسّس أولجايتو عاصمةً جديدةً سمّاها **سلطانية**. وبذلك أظهر استقلاليته الكاملة عن عالم النظرية السياسية السنية. لكنه لم يكتف بذلك إذ بدأ يتحوَّل ببطء باتجاه الشيعة الإمامية؛ وهو مذهبٌ إسلاميٌ يملكُ تصوراً متمايزاً للإسلام وتاريخه السياسي، ولا يلتزم بالتصور السني الخاصّ بوحدة الخلافة والأرض والأمة[25]. وكان المسلمون

---

(24) ابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر (نشرة صلاح الدين المنجِّد، بيروت (1976) ص 17، وبدر الدين ابن جماعة: مختصر في الجهاد، بغداد 1983، ص 107.

(25) قارن عن القضية: D. Krawulsky: Legitimation und Herrschaft- Das Mongolische Dilemma, in: D. Krawulsky: Mongolen und Ilkhäne, Beirut 1989.

الشيعة قد تمكنوا عبر القرون الإسلامية الأُولى من إنشاء عدة دولٍ خارج نطاق السيطرة السنية.

بيد أنّ التحوُّل الإيلخاني باتجاه التشيُّع الإمامي، ترك «أهل السنة» بإيران بدون سلطةٍ حا ‌يةٍ وراعية. ويبدو لي أنّ الموقف المستجد على «أهل السنة» كان ضمن الأسباب المباشرة لمشروع رشيد الدين الإصلاحي. ففي كتاباته الكلامية حاول رشيد الدين تقوية الوعي السني بالذات والدور، كما حاول أن يثبت أنّ مذهب أهل السنة والجماعة هو الإسلام الحقّ، ومقتضى وحي الله عزّ وجلّ. لكنْ علينا أن لا ننسى أنّ رشيد الدين كان بالدرجة الأولى رجل دولة. وهي دولةٌ حكمت المسلمين بالسيف لمدة ثلاثين عاماً قبل أن تُقرّر الاقتراب منهم عن طريق اعتناق الإسلام سعياً نحو المزيد من الشرعية في عيون الرعايا، الشرعية التي تتجاوز شرعية القهر. ويبدو أنّ كثيرين من المسلمين بإيران لم يأخذوا إسلام الإيلخانيين المفاجىء مأخذ الجدّ؛ بدليل امتداح المؤرِّخ الفارسي المعروف بوصّاف، والمقرَّب من رشيد الدين بل ومن الإيلخان أولجايتو للمماليك(26)، واعتباره دولتهم دولة الإسلام الأولى(27): «أما بلاد مصر والشام فما تزال بعد مُضيّ تسعين وستماية سنة ونيف على هجرة النبي العربي صادقة العزم، ثابتة القدم على سبيل الجدّ والاجتهاد قد اتخذت في دينها من قوله تعالى: ٰإن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم.. نقش خاتمها.. وأعلنت ولاءها لقوله تعالى: ولا تطع الكافرين والمنافقين.. لذلك لا جرم أن ينفردوا من

(26) قدّم رشيد الدين وصّاف الحضرة للإيلخان أولجايتو في السلطانية في الرابع والعشرين من المحرَّم 712 هـ/ 1312 م فأهداه وصّاف كتابه التاريخيّ الذي سمّاه «تجزية الأمصار وتزجية الأعصار». ويذكر وصاف أُستاذه ومتبنيه رشيد الدين في مكانٍ آخر من تاريخه فيلقّبه بمجدِّد القرن السابع؛ قارن بتاريخ وصّاف: تجزية الأمصار وتزجية الأعصار لعبد الله بن فضل الله الشيرازي المعروف بوصّاف الحضرة. طبعة حجرية ببومباي 1269 هـ/ 1853 م، ص 539، 544.

(27) تاريخ وصّاف ص 83 - 84.

جملة بلاد الإسلام بفضيلة التفوق وشرف الزعامة والامتياز». وبذلك فإن رشيد الدين في أعماله الكتابية الإسلامية كان يريد بشكلٍ عامٍّ تثبيت إسلامية الدولة الإيلخانية في أخلاد الناس؛ وهذا معنى التوقيعات الكثيرة التي جمعها من العلماء عدة مراتٍ ليس دفاعاً عن إسلامه أو كتاباته بل عن إسلامية الإيلخانيين الذين كان رشيد الدين في كتاباته الكلامية، وتفسيره للقرآن يصيغ لهم الأيديولوجيا الجديدة المسوّغة لحكمهم وشرعيتهم. وهو في سبيل الوصول لذلك اعتقد أنه لا بُدّ من جلاء وجه الإسلام ليتناسَبَ والبيئات الجديدة ذات المنحى المتغيّر والمتعدّد.

* * *

أثارت نظرية «الناسخ والمنسوخ» قدراً كبيراً من التساؤلات والانتقادات عبر العصور. وللنظرية **جانبان اثنان، يقول الأول** إنّ الإسلام باعتباره آخِر الأديان، وخاتم الرسالات نسخ الرسالتين السماويتين الأُخريين؛ اليهودية والنصرانية، وحلّ محلّهما. ويُوردُ أصحاب هذه الرؤية آياتٍ من القرآن للتدليل على ذلك. لكنهم لا يكتفون بهذا بل يستطردون فيستخرجون نصوصاً من التوراة والإنجيل من أجل ذلك[28]. ويعتبر العلماء المسلمون هذا الجانب من النظرية جزءاً من الاعتقاد ولذا فهم يرونه مُلْزِماً لكلّ مسلم[29]. **والجانب الثاني** من النظرية هو ما يُعرف بالنسخ القرآني؛ ومؤدَّاه أنّ هناك آياتٍ تتضمّن أحكاماً شرعيةً نسختها آياتٌ أُخرى، أي رفعت وأزالت حكمها، لصالح أحكامٍ جديدة. وحسب هذه الرؤية فإنّ الآيات القديمة المنسوخة الحكم، والآيات الناسخة، ما تزال موجودةً في القرآن

(28) قارن بإمام الحرمين الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر 1920 م، ص 241 - 243، وفخر الدين الرازي: التفسير الكبير 12/ 10 - 11.

(29) ترتبت على هذا المبدأ مسألةٌ أُصوليةٌ هي: «شرع مَنْ قبلنا شرعٌ لنا أم لا»؛ قارن عن ذلك؛ الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد أديب صالح، دمشق 1382 هـ، ص 198 - 199، وفخر الدين الرازي: التفسير الكبير 12/ 12، 20/ 136.

المتلوّ[30]. ويبدو أنّ القول بالنسخ داخل القرآن قديمٌ في الإسلام؛ إذ إن هناك روايةً تنسبُ ذِكْرَهُ للمرة الأولى للخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب (656 - 661 م)[31]. أمّا أصلُ النسخ فيعتمد القولُ به على تأويلاتٍ معينة لبعض الآيات القرآنية، في حين يعتمد تعيين الآيات الناسخة والمنسوخة ذاتها على آراء العلماء والجمهور والتقليد ولذا تختلف الآراء في تلك الآيات من عالم لآخر من حيث العدد والتحديد. وقد ازداد عدد الآيات المنسوخة زيادةً كبيرةً عبر العصور حتى بلغ حوالي الأربعماية في القرن الثالث عشر الميلادي عصر رشيد الدين. وقد أثارت قضية **النسخ** ردود فعلٍ متباينة عبر العصور تراوحت بين الجدل والإنكار تارةً والسخرية والاستهزاء تارةً أخرى. أمّا الإنكار فجاء من جانب أهل الديانتين الكتابيتين: اليهودية والنصرانية فقد أنكروا أن يكون الإسلام ناسخاً لأديانهم أو شرائعهم. وجادلوا في شأن صورة المسلمين عن الله عزّ وجلّ الذي ينسخُ اليوم ما شرعه بالأمس على الرغم من القول بقِدَم كلامه تعالى. وجاء الاستغراب الساخرُ بشأن النسخ داخل القرآن من غير المسلمين وبعض المسلمين لما يترتّب على ذلك من تناقُضٍ في القرآن، والأحكام؛ مما لا يليق بتنزيه الله تعالى وحكمته. ولم يكن إنكارُ النسخ داخل القرآن معروفاً لدى دارسي الإسلام إلاّ عن رجلين اثنين أحدهما قديم والآخر مُحْدَث. أما **الأوّل القديم** فهو أبو مسلم الإصبهاني الذي عاش في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، والذي لا نكاد نعرفُ شيئاً عنه أو عن تفاصيل ردّه على القائلين بالنسخ القرآني[32]. وأمّا **الثانـي فمُحدَثٌ** وهو المصلح الهندي الإسلامي الكبير في القرن

---

(30) راجع: David Powers: The Exegetical Genre Näsikh al-Qur'an wa Mansükhuhu, p. 118-120; A. Rippin (Ed.): Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an, Oxford 1988.

(31) قارن بابن سلامه: الناسخ والمنسوخ (القاهرة 1315 هـ/1899 م) ص 5 - 6، ونسخ القرآن المنسوب للزهري، نشرة A. Rippin، في BSOAS 47 (1984) ص 28، والنحاس: كتاب الناسخ والمنسوخ (القاهرة 1905)، ص 5، وأبو عبيد القاسم بن سلاّم: كتاب الناسخ والمنسوخ، نشرة Cambridge 1987, J. Burton ص 3.

(32) أبو مسلم محمد بن بحر الإصفهاني (254 - 322 هـ) معتزلي من كبار الكُتّاب. اهتم

التاسع عشر السير سيّد أحمد خان؛ والذي حظي باهتمام الدارسين وعنايتهم فصدرت عن حياته وأعماله وأفكاره عدةُ كتب[33]. وأستطيع الآن إضافة ثالثٍ للمنكرين للنسخ القرآني هو الوزير رشيد الدين الذي أنكر النسْخَ ضمن مشروعه الإصلاحي الشامل. ولا يمكن الآن القطع فيما إذا كانت كتابات رشيد الدين قد أثّرت في السيد أحمد خان. فقد كانت للوزير رشيد الدين علاقاتٌ أسَريةٌ وسياسةٌ بالهند[34]؛ ولا يبعد أن تكون كتاباتُهُ وأفكارُه قد وجدت طريقها إلى هناك؛ وربما كشفت الأيامُ عن مخطوطاتٍ لكتبه - التي كان شديد الحرص على التعريف بها ونشرها في الآفاق - في مكتبات الهند. على أنّ هذا التساؤل عن إمكان وجود علاقةٍ بين مشروعي الرجلين لا يعودُ فقط لِصِلات رشيد الدين بالهند؛ بل لتشابه ظروف

بالتفسير وغيره من صنوف العلم. وتذكر له المصادر «جامع التأويل» في تفسير القرآن في أربعة عشر مجلداً؛ قارن عنه الأعلام للزركلي 73/6 . وقارن ببعض حجج أبي مسلم على عدم وقوع النسخ في القرآن في المحصول للرازي، دار الكتب العلمية ببيروت 1988، 540/1 - 543، وشرح الأسنوي على منهاج الوصول للقاضي البيضاوي، مطبعة البابي الحلبي بمصر، 1351 هـ، 170/2، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج على تحرير الكمال لابن الهُمام، مطبعة محمد علي صبيح بالقاهرة، 1352 هـ، 44/3 - 45. وانظر نادية شريف العمري: النسخ في دراسات الأصوليين، مرجع سابق، 83 - 84، 97 - 98، 111 - 112.

(33) ذكر Chr.Troll في كتابه عن سيد أحمد خان الدراسات الصادرة عنه في فصلٍ خاص، Christian W. Troll: Sayyid Ahmad Khan. A Reinterpretation of Muslim Theology (New Delhi 1978), p. 3- 27.

وانظر عن مبادئه في تفسير القرآن، ونظريته في النسخ؛ Ernst Hahn: Sir Sayyid Ahmad Khan's «The Controversy over Abrogation»: an Annotated Translation in: Muslim World 64 (1974), 124-133; M. Daud Rahbar: Sir Sayyid Ahmad Khan's Principles of Exegesis. Translated from his «Tahrir fi usûl at- tafsir», in: Muslim World 46 (1956), 104-122, 324-335.

وانظر عن نظريته في بعض كتبه: الخطابات الأحمدية = سلسلة مقالات عن حياة النبي، لندن 1870، 18/1-32.

(34) K.A. Nizami: Rashid al- Din Fazl Allah and India, in: Proceedings of the Colloquium on Rashidaddin, Tehran 1971.

ظهور المشروعين، والاتفاق الظاهر في الخطوط الرئيسية. ولذا يمكن القولُ الآن مؤقتاً أن كلا الرجلين ينتمي إلى التيار العقلاني التجديدي. كما أنّ كلاً منهما تأثر بتفسير الزمخشري وفخر الدين الرازي للقرآن. فيصف السيّد أحمد خان على سبيل المثال تطوره الروحي بأنه خروجٌ من التقليد الأعمى إلى العقلانية فالاعتزال[35]. والملاحَظُ أنّ كلاً منهما شهد حقبةً كانت فيها المواجهةُ حاميةً بين الإسلام السني الضعيف سياسياً، والذي كانت تواجهه تحدياتٌ ضخمةٌ داخليةٌ مع فرقٍ إسلاميةٍ أُخرى، وتحدياتٌ خارجيةٌ مع قوىً سياسية ودينية. ففي عهد رشيد الدين كان الإسلامُ السني يمرُّ بأزماتٍ طاحنةٍ يأخذ بعضها برقاب بعض إذ سقطت الخلافة السنية ببغداد عام 1258 م، وظهرت الدولة المغولية بإيران والعراق على أنقاضها، وتلت ذلك حقبةٌ بلغت الثلاثين عاماً استُبعد فيها الإسلام السني عن الصدارة السياسية والعقدية التي اعتادها في ظلّ خلافة بغداد وعندما أُعيد الإسلام السني إلى الواجهة في الدولة الإيلخانية عام 1295 م كان ذلك في سياق خططٍ عسكريةٍ واسعة النطاق. لذا، فإنه عندما فشلت حملاتُ الإيلخانيين في تحقيق أهدافها بدأوا يُعْرِضون عن التسنُّن، الذي نجح خصومُهم المماليك في الاستئثار بإمكانياته، ويبحثون عن هويةٍ ودور مستقلَّين خارج الإسلام السني. واحتاج الأمر إلى عقدٍ من السنين لكي يعودَ الإيلخانيون إلى مذهب أهل السنة والجماعة. لكنّ رشيد الدين لم يعش ليشهدَ تلك العودة فقد قُتِلَ عام 1318 م. أما السيد أحمد خان فقد شهد السقوط النهائي للسلطنة المغولية السنية بالهند عام 1857 م تحت وطأة ضربات الاحتلال البريطاني بعد أن دخلت بريطانيا البلاد منذ العام 1526 م. وترافق ذلك مع حركة تبشير مسيحيٍّ واسعةٍ، ظهرت فيها أصواتٌ متطرفةٌ أرادت «تمسيح» الهند بالكامل[36]. وسط هذا

---

(35) رشيد الدين: مجموعة (مخطوطة باريس، المكتبة الوطنية رقم 2324)، وكتاب التوضيحات، الرسالة رقم 7، ق 99 ب، .Christian Troll; op. cit 37, 72

(36) Aziz Ahmad: Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964 (Karachi 1967), p. 24-27; Christian Troll: Sayyid Ahmad Khan, op. cit. 38-39, 58-74; A Maiello: Sir Sayyid Ahmad Khan and the Christian Challenge, in: Annali Instituto Orientali di Napoli 36 (1976), p. 85-102.

الجو المتأزم سياسياً ودينياً تصاعدت هجمات المبشّرين على شخصية النبي محمدٍ ودعوته. وقد اعتبر سيّد أحمد خان سيرة النبي محمد، التي كتبها السير ويليم موير W.Muir ذروةً من ذُرى الهجوم على الإسلام ورسوله، وردّ عليها رداً مُسْهَباً(37).

وهكذا كان على الرجلين؛ كلٌّ في بيئته وعصره، وفي سياق محاولتيهما الإصلاحيتين، لا أن يردّا على الخصوم فقط؛ بل أن يُزيلا عن وجه الإسلام الناصع ما يمكن أن يكون موطن ضعفٍ تتوجّه إليه سهامُ الأعداء. وقد آمن كلا الرجلين بإطلاقيّة الإسلام، وأنه الدين الحقّ، وخاتم الرسالات؛ لكنهما رفضا النسخ داخل القرآن(38). وكلا الرجلين لقي عنتاً ومصاعب بسبب مشروعه الإصلاحي، واتهمه السلفيون بالزندقة(39). فبالنسبة لرشيد الدين كان هناك خصمه السلفي المعروف ابن تيمية، الذي صوّره بطريقةٍ أساءت إليه لدى الأجيال اللاحقة من قُرّائه.

* * *

يناقش رشيد الدين قضية النسخ القرآني في تفسيره لسوره (الكافرون) ضمن كتاب التوضيحات(40). وكان يريد في الأصلْ أن يفسّر القرآن كلّه، لكنه خَشيَ أن لا يتمكّن من إنهائه فيما بقي من عُمُره فعمد إلى انتخاب سُوَرٍ وآياتٍ قام بتفسيرها مدلّلاً من خلالها على ما أرادهُ من تأويلٍ وإصلاح. تتضمّن سورةُ

(37) Sayyid Ahmad Khan: Khatabäte-e Ahmadiyye = A Series of Essays on the Life of Muhammad. Vol. I (Supplement to the Essay of the Holy Koran p. 41-59), London 1870.

(38) قارن بالمصادر الواردة في الملاحظة رقم 33.

(39) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (الرياض 1383 هـ) م 526/28، وابن حجر: الدرر الكامنة (القاهرة 1969) 315/3، Christian Troll; op. cit p. 19-20

(40) كتاب التوضيحات يشكّل قسماً من الكتب والرسائل الواردة في مجموعة (مخطوطة باريس، المكتبة الوطنية، القسم العربي، رقم 2324) ق 54 أ - 167 ب. ويرد تفسير السورة رقم 109 (سورة الكافرون) ضمن كتاب التوضيحات، وهي الرسالة السابعة (ق 99 أ - 110 ب).

(الكافرون) موضوعاً حدثت له أهميةٌ مستجِدّةٌ في عصر رشيد الدين. وسورة (الكافرون) مكّيّة تجادل مُشْرِكي مكّة وكُفّارها. ونصّ السورة: ﴿قل يا أيُّها الكافرون. لا أعبُدُ ما تعبُدُون. ولا أنتم عابدون ما أعبُد. ولا أنا عابدٌ ما عبدتم. ولا أنتم عابدون ما أعبُد. لكم دينكم ولي دين﴾. ويذكر المفسرون أن الآية الأخيرة في السورة: ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ نَسَخَتها آيةُ السيف التي يَرِدُ فيها الأمر بقتال المشركين. وقد رأى رشيد الدين أنّ الآية ليست منسوخة، فكان ذلك سبب اتهامه بتحريف الدين والزندقة في المعسكر المملوكي[41]. أمّا خُصومُ رشيد الدين من القائلين بنسخ الآية فإنهم يذهبون في تفسير ذلك مذهباً بسيطاً وواضحاً. فهم يقولون إنّ الإسلام كان ضعيفاً بمكة، وكان المشركون أقوياء، وكان همّ النبي قبل الهجرة أن ينتزع للدين الجديد حقّ الاختلاف، فأَذِنَ للمشركين القُرشيين بالاحتفاظ بدينهم مقابل السماح له ولأتباعه باتباع الدين الذي يشاءون. فلمّا هاجر إلى المدينة، ونجحت دعوته في كسب أكثرية أهلها، قوي موقفُهُ فنزلت آيةُ السيف التي نَسَخَت الآية الواردة في سورة (الكافرون)، طالبةً مقاتلة المشركين وقَتْلَهم أو يدخلوا في الإسلام. وهكذا، فإنّ رشيد الدين عندما يرفض نَسْخَ آية سورة (الكافرون)؛ كأنما يسمحُ للمشركين والكفّار أن يحتفظوا بعقائدهم القديمة المخالِفة للإسلام. وكان المقصودُ بالكفّار عند فقهاء المعسكر المملوكي في عهد رشيد الدين المغول الإيلخانيين. وبذلك، فإنه كما يحدُثُ في حالات الجدل والصراع بين الخصوم؛ جرى قَلْبُ كلام رشيد الدين، وتأويله على غير حقيقته. وتناقل آخرون هذه الصورة لرشيد الدين بحيث سادت فيما بعد في الكتابات فاعتبر رشيد الدين زنديقاً منحرفاً أراد تسويغ كُفْر المغول أو شِركهم[42].

فإذا نظرنا إلى رأي رشيد الدين من خلال كتاباته الإصلاحية التي وصلتنا،

---

(41) قارن بالملاحظة رقم 39 حول اتهامات ابن تيمية (ـ 728 هـ) وابن حجر (ـ 852 هـ) له.

(42) انظر أيضاً الملاحظة رقم 39.

تبيَّن لنا أنَّ هذه الصورة الجدلية له لا تُنْصِفُهُ على الإطلاق. فقد كان الرجل كما يظهر من كتاباته مسلماً مخلِصاً أراد اجتلاب النصف الآخر من العالم غير المسلم إلى الإسلام من خلال الإقناع والحُجّة وليس من خِلال التهدُّد بالقتال والإبادة. وكان أسلوبُ الدعوة عن طريق الإقناع والمقاربة قد أظهر فائدته قبل عقدٍ أو عقدين من السنين عندما أقبلتْ أعدادٌ هائلةٌ من الترك والمغول على الإسلام دونما حربٍ أو إكراه(43).

يقول رشيد الدين إنّ الذين يذهبون إلى أنّ قوله تعالى: **﴿لكم دينكم ولي دين﴾** نسخَتْهُ آيةُ السيف بالمدينة، إنما يُقِرُّون بطريقة «غير مباشرة» أنّ القرآن الكريم سمح للكفّار بالاحتفاظ بدياناتهم وعقائدهم لسنواتٍ قبل أن يجري نَسْخ ذلك. على أنّ تفسيراً كهذا غير معقولٍ ولا مقبول، إذ إنّ النبيَّ بُعث في الأساس لإزالة الشِرْك والكفر وأهلهما فكيف يُقِرُّ ولو للحظاتٍ الكفّار على أديانهم واعتقاداتهم ثم يعودُ فينسخها؟! إنّ هذا يعني أنّ الآيةَ أوحيتْ لغرضٍ آخر منذ البداية، وأنها عَنَت منذ البداية غير ما فهمه القائلون بنسخها. ثم إنّ تعليل إقرار الرسول الكفّار على عقائدهم الموروثة بضعف الدعوة أول أمرها غير مقبولٍ؛ فالنسخ غير معقولٍ من هذه الناحية أيضاً.

ويتابع رشيد الدين قائلاً إنّ الآية القرآنية التي يجري الاعتماد عليها للقول بالنسخ في القرآن، ليست بالضرورة دالةً على ذلك عند بعض المفسِّرين. ومن جهةٍ ثانيةٍ، فإنّ أبا مسلم الأصفهاني ذهب إلى أنّ النَسْخ المقصود في الآية هو هيمنةُ الإسلام على الديانات السماوية السابقة ونسخه لها، وليس النسخ داخل القرآن. وحتى لو سلَّمنا بأنّ الآية تعني النَسْخَ داخل القرآن، فإنّ الآياتِ المنسوخة تبقى غير محدَّدة، وبذلك يصبحُ الأمر في نظر بعض العلماء سراً من أسرار القرآن التي لا يُدْرَكُ كُنهها كما هو الحال مع الحروف الواردة في أوائل السُوَر، وليلة القَدْر، وساعة إجابة الدعاء، واسم الله الأعظم، وموعد قيام الساعة.

---

(43) كتاب التوضيحات، الرسالة رقم 7، ورقة 11 ب.

ولأنّ الآيات المنسوخة غير محدَّدة بنصٍّ إلهي[44]؛ فإنّ الذين يحاولون تحديد تلك الآيات أو بعضها معرَّضون للوقوع في الخطأ. فلو فرضنا أنّ مفسِّراً قال بنسخ آيةٍ وهي غير منسوخةٍ، فإنّ ذلك يعني فوات المعاني المتضمَّنة فيها، وضياع الحكمة من وراء نزولها. فالذي يجرؤ على فعل ذلك يعرِّضُ نفسه والآخرين لغضب الله سبحانه وعقوبته؛ وقد نبّه رسول الله إلى خطر حدوث مثل ذلك بقوله: «من فسَّر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»[45].

وقد ذهب جمهور العلماء إلى أنّ القول بالنسخ لا يجوزُ اللجوء إليه إلاّ في حالات الضرورة القُصوى، وعندما لا يكونُ هناك حل آخر للإشكال. فإذا تجاهل المفسِّر أو الفقيه كلّ هذه المحاذير وأكثر من اللجوء إلى تعطيل الآيات عن طريق القول بنسخها كان ذلك من جانبه اعترافاً بالتناقض داخل القرآن. إنّ الأمر مع القرآن والنسخ فيه هو مثل شأن ذلك الذي يملك لآلىء كثيرةً بينها قطعةُ زجاجٍ يصعُبُ التعرُّفُ عليها؛ فهل فيلجأُ من أجل الخروج من المأزق إلى التقاط قطعةٍ من بينها عشوائياً ورميها دون أن يتحقَّق يقيناً من أنّ القطعة المَرْميَّةَ هي الزجاجية فعلاً؟! وهكذا الأمر مع النسخ. إذ يمكن أن يؤدّي إلى مخاطر في قلب الدين إن اعتُمد فيه على التخمين والظنّ في ظلّ غياب المعرفة اليقينية. فإذا اعترض سائلٌ قائلاً: أليس الذهابُ إلى القول بالنسخ ضرورياً عند تعارض الآيات؟ يكون علينا أن نُجيب: بلى! لكنْ ألم يَرِدْ في القرآن الكريم أنه لا اختلاف ولا تناقُضَ فيه: **﴿أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا﴾** (سورة النساء/ 82)!؟

ويرى رشيد الدين أنه من الطبيعي رؤية بعض الناس للتناقض والتعارض في ظواهر القرآن؛ وذلك لأنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، والظاهر يكشف عن مضامينه

---

(44) أرجع فيما يلي من كلام إلى الرسالة السابعة السالفة الذكر.

(45) يرد الأثر في سنن الترمذي 146/8، والنسائي وأبي داود، قارن بأبي داود 249/5، وتفسير الطبري 79/1، ومقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، تحقيق عدنان زرزور، دار القرآن الكريم بالكويت 1971، ص 106 -107.

ومعانيه بشكلٍ أسرع بكثيرٍ من البواطن. والذين يعرفون هذه الخاصية في القرآن يتبعون طرائق أخرى في التأويل والفهم. من أجل ذلك يذهب بعضُ العلماء إلى أنه لا نَسْخَ في القرآن. والذين يذهبون هذا المذهب، ويتخذون سبيل التأويل للتعرف على بواطن القرآن؛ هم الذين يسهمون في تقوية الإسلام والإيمان إذ ينفون عن القرآن الغموض واللبس والتعارض. ولذا، فإنّ رأيهم هذا هو الكفيل بالردّ على أعداء الإسلام. إذ إنّ خصوم الإسلام يسخرون من نظرية النسخ القرآني ويتساءلون: ماذا يدفعُ الله سبحانه وتعالى إلى فرض حكمٍ من الأحكام عن طريق الوحْي ثم رفع الحكم بعد ذلك؟! هل يفعلُ ذلك من أجلِ مصلحة العباد؟ ألا يعلمُ عزّ وجلّ ذلك بدءًا؟ أو إذا قيل إنه عزّ وجلّ «يُراجع نفسه» أو «يبدو له» فكيف تكون صورتُه لدى عباده من البشر؟ إن الله عزّ وجلّ لا يندم على ما أمر أو أوحى أو فعل، وأوامرُهُ وأفعالُه عزّ وجل محكمةٌ لا يطرأ عليها تبديلٌ ولا تعديل. ولذا، فإنّ ديننا وقرآننا محكمانِ ومهيمنان بخلاف أديان الخصوم وكتبهم.

بعد هذا التقديم يصل برشيد الدين الحديث إلى «آية السيف» التي يرى القائلون بالنسخ أنها لم تنسخ الآية الواردة في سورة «الكافرون» فقط؛ بل نسخَتْ أيضاً آياتٍ أُخرى فيها حديثٌ عن التوادّ والتسامح والمسالمة لغير المسلمين من الذين لم يقاتلوهم في الدين، ولم يعتدوا عليهم. يَرِدُ في آية السيف القول: **﴿فإذا انسلخ الأشهُرُ الحُرُمُ فآقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم وآحصُرُوهم وآقعدوا لهم كلَّ مرْصَد...﴾** (سورة التوبة/ 5)[46]. بدايةً يحاولُ رشيد الدين أن يوضّح الواقع الذي كان سائداً إبّان نزول تلك الآيات القرآنية. فيقول إنّ المشركين (= عبدة الأوثان) المذكورين في آية السيف ليسوا هم الكفّار أو الكافرين الذين يُذْكرون في آياتِ «سورة الكافرون». إذ إن المشركين هم فئةٌ واحدةٌ بين فئات الكفّار. ومن هنا، فإنّ رشيد الدين يستنتج أنّ كلّ مشركٍ كافرٌ وليس كُلُّ كافرٍ مشركاً. فإذا أمر الله تعالى بقتال المشركين وقتلهم، فإن الأمر لا يسري على سائر أصناف الكفّار بل على عبدة الأوثان فقط. ومعروفٌ أنّ لكلّ

(46) وقارن بسورة البقرة/ 193، وسورة الأنفال/ 39، وسورة التوبة/ 14، 29، 36، 123.

صنفٍ من أصناف الكفّار في القرآن حكماً خاصاً به من مثل فرض الجزية على الكفّار من أهل الكتاب. فيكون حكم القتل والقتال مختصاً بالمشركين دون غيرهم.

ويتابع رشيد الدين قائلاً إنه حتى بعد نزول آية السيف فإنّ رسول الله ظلّ يُحاولُ هداية المشركين عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة والإنذار. وكان لا يبدؤهم بالقتال إلاّ إذا قاتلوه أو يئس من إمكان اعتناقهم لدين الله. وهكذا فإن آية السيف كانت وظيفتها الإعذار والإنذار بما يُصيبُ المُصرّين على الكفر والطغيان لأنّ الله عزّ وجلّ يحذّر ويُنْذر قبل أن يُعاقِب. فالدعوة تبدأُ بالنصح والموعظة والإقناع؛ فإن بقي المدعوّ الضالّ متشبّثاً بشركه عُوقب. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما زوّد الله أنبياءه بالمعجزات التي غرضُها الإقناع، ولبدأهم بالسيف مع بداية الرسالة.

والمعروف أنّ كلّ المكّيين، وأكثر العرب، كانوا عندما بُعث الرسول من المشركين (= عبدة الأوثان)؛ فكان على الرسول إذن أن يُقاتلهم مباشرةً بعد البعثة. لكن الذي حدث أنّ الرسول واظب سنواتٍ وسنواتٍ على الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، فدخلت في الإسلام عن طريق الإقناع آلافٌ مؤلّفةٌ من البشر. فآيةُ السيف تُخاطِبُ أولئك الذين أصرّوا على الشرك، ورفضوا النور. ولا شأن للآية القرآنية ﴿**لكم دينكم ولي دين**﴾ بهم؛ بل إنها خاصةٌ بصنفٍ آخر من أصناف الكفّار. ولذا، فلا يمكن أن تكون آية «السيف» ناسخةً لها. وما دام الأمر بهذا الوضوح يصبحُ من غير المفهوم غضُّ الطرف عن الفروق والاختلافات، والقول بأنه ينبغي قتل جميع الكفّار. ففي ذلك تجاهلٌ لمقاصد القرآن الكريم، كما فيه احتقارٌ لحياة الإنسان وإنسانيته وهو الكائن الذي نصّ الله سبحانه في كتابه على اختصاصه وإكرامه وكرامته. ألم يجعل الله سبحانه لكلّ جرمٍ عقوبةً محددةً حتى لا يُعاقَبَ الإنسان أو يقتل بغير حقٍّ؟ فالذي يرى أنّ كلّ آيات التمايز والتسامُح والدعوة للموعظة الحسنة واللقاء على الحق والخير منسوخةٌ بآيةٍ أو آيات السيف، يدعو بطريق التبَع إلى ذبح الناس دونما

تمييزٍ خروجاً على أوامر الله وأحكامه[47]. وبالإضافة لذلك، فإنّ الذين يقولون بنسخ الآية الواقعة في آخِر سورة «الكافرون» يرون أنّ الآيتين متعارضتان ولا يرتفع هذا التعارُضُ إلاّ بنسخ أُولاهما نزولاً؛ وهذا على الرغم من أنّ الله سبحانه

(47) يعالج رشيد الدين في تفسيره لسورة الكافرون في الحقيقة موضوع الجهاد أو الحرب المقدسة الدينية في الإسلام. وعلى الموضوع وأبعاده النصية والتاريخية يعلّق برنارد لويس عام 1983: «هناك رأيان يظهران دائماً عندما يُطرق موضوع التسامح أو التعصُّب في الإسلام؛ وقد صارا في الحقيقة نوعاً من الكليشيه المعتادة. أول هذين الرأيين أو الصورتين أنّ المسلم محاربٌ متعصِّبٌ خرج من صحرائه مهاجماً الناس وغير تاركٍ خياراً لهم إلاّ القرآن أو السيف.. وثاني هاتين الصورتين، وهي ليست أكثر معقولية، تصوير الاجتماع الإسلامي الوسيط بصورة الاجتماع التعددي المتسامح الذي تتعايش فيه عقائد وشعوبٌ متباينة»، Bernard Lewis: Die Juden in der islamischen Welt, München 1987, p.13. وفي الواقع فإنّ ظاهرة الجهاد في الإسلام عرفت، من وجهة نظري، تفسيرين اثنين خلال التاريخ ومن جانب المسلمين أنفسهم: التفسير النظري/ الفقهي الذي يفرض على السلطة السياسية حرباً ضد الكفار مرة في العام على الأقلّ (ابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر ص 17، وبدر الدين ابن جماعة: مختصر في فضل الجهاد، ص 107). والتفسير الآخر أخلاقيّ يستند إلى المعنى الكبير للإسلام وهو معنى الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة فلا تكون الحرب بعد ذلك إلاّ دفاعية، قارن بالربيع بن حبيب الفراهيدي: الجامع الصحيح، نشرة القاهرة حوالي العام 1982، مكتبة الثقافة الدينية، القسم الثالث، ص 9، الحديث رقم 792، 793. والظروف التاريخية التي تمرُّ بها الجماعة الإسلامية هي التي تقدِّم أو تسود أحد التفسيرين أو الفهمين. وهكذا، فإنّ التساؤل: هل الجهاد حربٌ دفاعيةٌ أو عدوانيةٌ (قارن بهذا الطرح للقضية في: Rudolph Peters, in Abh d. Akd. Wiss. Göttingen 1976) ليس تساؤلاً مبدئياً لا يصحُّ معه إلا أحد الاحتمالين بل إنّ الموقف التاريخي هو الذي يحدِّد الإجابة. ويمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال رشيد الدين وابن تيمية اللذين تعاصرا في القرن الثامن الهجري؛ لكن الظروف البيئية التي كان يحياها كُلٌّ منهما أدت إلى تناقض اتجاهيهما في هذه القضية. وانظر بالنسبة للعصور الحديثة: Moulavi Cheragh Ali: Djihad. Exposition of the Popular Jihad, showing, that all the wars of Mohammed were defensive and that aggressive war is not allowed in the Koran. Karachi 1977.

وتعالى ورسوله لم يحدِّدا الآيات المنسوخة بنصٍّ من كتابٍ أو سُنّة.

ويستطرد رشيد الدين إلى نقطةٍ أُخرى من نقاط دفاعه عن فكرته فيذكر أن القرآن يحتوي على آياتٍ كثيرةٍ شديدة الإيجاز يكاد فهمها يكونُ مستحيلاً - والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلماتُ ربّي ولو جئنا بمثله مددا**﴾ (سورة الكهف/ 109) فلو أنّ كلَّ ذوي الألباب، ورجال التفسير بذلوا كلّ جهدٍ لفهم تلك الآيات لما فهموا إلاّ القليل الظاهر من معانيها؛ ألم يقل الله سبحانه وتعالى: ﴿**وما أُوتيتُم من العلم إلاّ قليلا**﴾ (سورة الإسراء/ 85)؟!

وأخيراً، أليس من الممكن - ما دام الدليل على الآيات المنسوخة مفقوداً - أن يُقْدِرَ الله عالماً على الاحتجاج لعدم نَسْخ هذه الآية أو تلك؟ ولذا، فعلى العلماء أن يبذلوا كلَّ جهدٍ لجلاء قضايا التعارض الظاهر، ولاجتناب القول بالنسخ. ومن أجل ذلك كلّه - يقول رشيد الدين - فقد كان هناك علماء كبارٌ ذهبوا إلى أنه لا نَسْخَ في القرآن. أمّا القول به فهو ناجمٌ لا عن وجوده حقيقةً بل لقصورٍ في أفهامنا، وعجزنا عن تبيُّن الفروق الدقيقة بين أحكام الآيات المُوحاة.

حظي رأي رشيد الدين هذا باستحسانٍ كبيرٍ في إيران الإيلخانية. لكنه لم يمر دونما اعتراضٍ في أوساط العلماء. فقد نهض عالمٌ كان خصماً لرشيد الدين - ويبدو أنه كان حنفياً - متهماً إياه بالكفر. فاضطر ذلك رشيد الدين لكي يقطع الطريق على مزيد من الاعتراض - لتوجيه استفتاء إلى ثمانيةٍ وثمانين عالِماً حول صحة اعتقاده. وقد أجابه المستفتَون جميعاً بإثبات سلامة دينه، وبأنّ اجتهادهُ مُسْهِمٌ في تقوية الإسلام، ودحض حُجَج خصومه[48]. لكن الرشيد لم يضطر إلى الاستفتاء حول صحة اعتقاده بسبب تفسيره الجديد لسورة «الكافرون» فقط؛ بل إنّ

---

(48) يقول رشيد الدين عن ذلك: «وكتبوا خطوطهم بأنّ هذه المعاني المُودَعة في هذه الكتب مقويةٌ لدين الإسلام». وقد قام يوسف فان أس بتلخيص مضامين التوقيعات والتقريظات، وحاول التعريف بالموقعين بقدر الإمكان؛ قارن عن ذلك: J. van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten, Wiesbaden 1981, p. 36-37.

هناك ما يدلُّ على أنه استفتى علماء تبريز بشأن الكتاب الأول من مجموعته ـ وكان ذلك بعلم السلطان وموافقته. يقول رشيد الدين: «ولا شك أنّ العلماء والرؤساء المُقتدى بهم في هذا العصر إذا رأوا شيئاً غير مشروعٍ أو غير واقعٍ موقعه أصلحوه إصلاحاً حَسَناً ينسَدُّ به الخَلَلُ، ويرتفعُ معه الفساد. فقد حصل لنا اليقينُ بناءً على هذه المعاني أنّ مصنفاتي وتأليفاتي إذا شُرِّفتْ بمطالعة هؤلاء الأئمة الكرام، وعثروا فيها على سهوٍ أو خللٍ أصلحوه بأقلامهم متفضِّلين. ثم إنها بعد المُطالعة والإصلاح يليقُ بأن تكون من جملة الكتب التي تحتوي عليها الخزانةُ العاليةُ السلطانية عمّرها الله تعالى. فآرتضى سلطانُ الإسلام ـ خلَّد الله مُلْكَهُ ـ ما قلتُهُ وعرضْتُهُ على حضرته. ثم إني أرسلْتُ كتابي الموسوم بالتوضيحات المشتمل على بعض تفاسير آيات القرآن، والرسائل العقلية إلى تبريز، وكاتبْتُ مَنْ بها من الأكابر والأفاضل والمشاهير والعلماء، وسألتُهم مطالعته وإصلاح ما يجدونه فيه من السهو والغَلَط وطُغيان القلم على سبيل الإرشاد والإفادة. فتفضلوا بمطالعة جميع ما فيه، وكتب كُلُّ واحدٍ منهم فصلاً مطوّلاً مشتملاً على استحسان ما أتيتُ به وتصديق ما أثبتُّه فيه...»[49]. وقد ورد في أحد التقريظات قول المستفتَى: «وقد ظفر أهل الإسلام بأدّلة هذه الرسائل، وحُجَج هذا التأليف على مُخالفيهم، وآستقر الحقُّ في مركزه...»[50].

على أن هذه المصاعب الصغرى التي لاقاها رشيد الدين في المعسكر الإيلخاني نتيجة محاولته الإصلاحية، لا تُقَارَنُ بِرَدِّ الفعل العنيف على المحاولة في المعسكر المملوكي. فالإصلاحي السلفيُّ الكبير ابن تيمية لم يتردّد في القيام بهجومٍ صاعقٍ على رشيد الدين، متوسِّلاً لذلك ـ من ضمن ما توسَّل به ـ بتحريف كلامه، وحمله على غير محمله بحيث استطاع في النهاية أن يقول إنّ رشيد الدين كافرٌ ومرتدّ.

(49) رشيد الدين: التوضيحات، ق 20 أ ب.

(50) التوضيحات، ق 28 أ.

لقد حاول الوزير الكبير في إيران الإيلخانية، وبالاتفاق مع السلطان الإيلخاني قبل تحوله إلى التشيُّع[51]، أن يشرع أبواب الإسلام السني للتغير والتجديد والانفتاح، أمّا ابن تيمية فلم يكن لديه مشكلٌ داخليٌ يتطلّبُ حلاً عاجلاً مثلما كانت عليه الحال عند رشيد الدين بإيران. ولذا، انصرف ابن تيمية لمتابعة دعاية الحرب والتدمير والتكفير ضدّ المعسكر الإيلخاني، معتبراً رشيد الدين جزءًا منه. ففي فتواه ضدّ المغول يقول ابن تيمية[52]: «... حتى أنّ وزيرهم هذا الخبيث المُلْحِد المُنافِق صنّف مصنَّفاً مضمونه أن النبي ﷺ رضي بدين اليهود والنصارى وأنه لا يُنكَرُ عليهم، ولا يُذمُّونَ ولا يُنْهونَ عن دينهم، ولا يؤْمَرُون بالانتقال إلى الإسلام. وآستدلَّ الخبيثُ الجاهلُ بقوله ﴿**قل يا أيها الكافرون...**﴾ وزعم أن هذه الآية تقتضي أنه يرضى دينهم. قال: وهذه الآية مُحْكَمةٌ ليست منسوخة. وجرت بسبب ذلك أُمور...».

* * *

أودّ في هذه الخاتمة، بعد أن شرحْتُ بعض مجريات العملية الإصلاحية عند رشيد الدين وآلياتها، أن أعود فأعرض لقضية «رئيسية» تتمثّل في السؤال التالي: ما هي خصوصية محاولة رشيد الدين التي يستحقُّ من أجلها اعتباره إصلاحياً إسلامياً؟

لقد رأينا من قبل أنّ رشيد الدين يقف في الجانب المعارض لبعض القواعد التقليدية المهمة في الفقه الإسلامي وأُصوله. فهو يرفض نظرية النسخ، التي يمكن بمقتضاها رفع حكمٍ نافذٍ لنصٍّ قرآني أو نبويٍّ لصالح حكمٍ بديلٍ آخرَ. فالقرآن بالنسبة لرشيد الدين نصٌّ يقيني الثبوت والاستمرار، ولا يمكن المساس به بأيِّ حال. ورؤيته هذه تمثل منهجاً جديداً في النظر إلى القرآن والسنّة باعتبارهما المصدرين الرئيسيين للتشريع في الإسلام. فالتناقُض الظاهر داخل القرآن لا ينبغي

(51) قارن بدوروتيا كرافولسكي: السلطة والشرعية، دراسةٌ في المأزق المغولي؛ وهي منشورةٌ ضمن هذا الكتاب.

(52) ابن تيمية: مجموع الفتاوى الكبرى م 526/28.

من أجل إزالته اللجوء إلى النسْخ الذي يعطِّل جزءًا من النصّ القرآني ويبقيه بدون وظيفة؛ بل إنّ الطريقة الواجبة الاتّباع في رفع التناقُض هي تلك التي تحترم النصّ في مجموعه وشموله، ولا تنسى أنه كلمةُ الله الأبدية. ففي حالة هذا التناقُض بالذات ينبغي الاحتكام إلى روح النصّ، وبنيته الداخلية وليس إلى ظواهره اللفظية المجردة. وإذا شئنا التعبير بطريقة «سلبية» بعض الشيء عن نتائج هذه النظرة في موضوع الجهاد مَثَلاً فإنّ النتيجة تكون: إنّ الله عزَّ وجلّ ليس ذبّاحاً دونما سببٍ أو داعٍ!

أمّا جوهر الرؤية القرآنية بالنسبة لرشيد الدين فهو واضحٌ ويمكن التقاطه من النصّ، وليس متروكاً للميول والاجتهادات الشخصية. فما نحتاج إليه لاستخراج المعنى من النصّ هو الطريقة الصحيحة في التفسير والتأويل. وهي عند رشيد الدين الطريقة التاريخية. فالقرآن عند رشيد الدين هو وثيقةٌ شديدة الحضور والفعالية. وبذلك فإنّ الأحكام الواردة فيه تتعرض باستمرار للتخصيص على الوقائع إذ إنّ القرآن ليس جدولاً تأريخياً مثبتاً على لوحٍ، أو كتاباً من كتب القوانين ذات الطبعات المتعدِّدة حسب التعديلات المتتالية. وبسبب «التخصيص» الذي يمثّل التفاعُل والتحاوُر بين النصّ القرآني والوقائع المستجدّة؛ فإنّ النصَّ القرآني يمكن وصفه بأنه ذو طبقاتٍ متعدِّدة. فالعامُّ القرآني يمكن التوصُّلُ إليه بالتالي عن طريق تأمُّل الوقائع والنوازُل تأمُلاً نقدياً في سياقات النصّ والتاريخ.

إنّ هذا المذهب الذي ذهبه رشيد الدين لم يُبْعِدْهُ عن المدرسة الفقيهة التي كان ينتمي إليها فقط (المدرسة الشافعية) بل عن سائر المدارس الفقهية السنية أيضاً التي كانت ترى في الترتيب التاريخي لنزول النصّ القرآني مبدأً أعلى من سبب النزول أو مُناسبته. فقد كان الشافعي يرى أنّ مجاهدة الكفّار والمشركين واجبةٌ لأنهم كفّارٌ ومشركون. وهو لم يستثن من ذلك إلاّ الأطفال. وقد توصّلَ إلى القول بذلك عن طريق «فهم» للقرآن والسنة يقوم على اعتبار النصّ القرآني حسب ترتيب النزول. ويبدو لي أنّ رشيد الدين فيما ذهب إليه من نقدٍ لطرائق استنباط الأحكام لدى الأصوليين والفقهاء المسلمين القُدامى لم يكن وحيداً، إذ تنسب

بعض المصادر قولاً للنبيِّ نصُّهُ: «لا تضربوا القرآن بعضه ببعض». وما يُعَبِّر عنه هذا الأثَر من أسلوبٍ لفهم القرآن؛ عاد إليه حضوره في العصر الحديث في الصراع بين المسمَّين بالأصوليين، والآخرين المسمّين بالليبراليين. ففي العام 1958 تولّى الشيخ محمود شلتوت مشيخة الأزهر وظلّ فيها حتى وفاته عام 1963. والمعروف عن الشيخ شلتوت انتماؤه إلى التيار الإصلاحي بالأزهر منذ مطالع الأربعينات من هذا القرن. وقد أصدر عام 1948 رسالةً بعنوان: القرآن والقتال (مطبعة النصر، مكتب اتّحاد الشرق)؛ وهو يقول في الرسالة المذكورة أنّ هناك طريقتين لتفسير القرآن. أمّا إحداهما فتحاول فهم الآيات والسُوَر حسب ترتيب نزولها. وهذا الفهم يمكن أن يكون نحوياً أو تاريخياً أو أُسلوبياً أو فقهياً أو فلسفياً. لكنّ التوجُّهات كلّها المستندة إلى الطريقة السالفة الذكر تتجاهل روح القرآن، وتُحكِّم به عوامل خارجية تؤدّي بها إلى تعطيل هذه الآية أو تلك أو القول بنسْخها. ويمكن فهمُ مدى خطورة هذه الطريقة التقليدية على القرآن عندما نعلمُ أنّ بعض المفسِّرين قالوا بنسْخ حوالي السبعين آيةً من آيات القرآن تدعو إلى دعوة الناس بالحُسْنى والحكمة والموعظة الحَسَنة، ومجادلتهم بالتي هي أحسن؛ لأنها تتعارض من وجهة نظرهم مع الآيات القرآنية الداعية للقتال والجهاد. وتقوم الطريقة الأُخرى على ضمِّ الآيات المتصلة بموضوعٍ واحدٍ بعضها إلى بعض، ثم محاولة فهمها في سياقاتها الداخلية. فإذا طبّقنا هذه الطريقة في قضية القرآن والقتال؛ فماذا نجد؟ يقول الشيخ شلتوت إن موضوع القتال والحرب في العصور الحديثة ذو أهميةٍ عمليةٍ ظاهرةٍ لكثرة الحروب الناشبة هنا وهناك، والتي يكون على المسلم أن يتّخذ موقفاً منها. ثم إنّ الموضوع نفسه ذو أهميةٍ نظريةٍ كبيرةٍ بالنسبة للمسلمين، لأنّ كثيرين من أتباع الديانات الأُخرى يتعرّضون لمسألة القتال في بحوثهم وكلماتهم من أجل مهاجمة الإسلام، واتّهامه بالنزعة الحربية. لهذا فإنّ على المسلمين العودة إلى قراءة القرآن بعيونٍ جديدةٍ، ومناهج جديدة لكي يكتشفوا حكمة القرآن ورحمة الرسالة المحمدية بالبشرية وذلك في السعي الحثيث من أجل السلام، وتجنُّب سفك الدم بأيِّ ثمن، والبعد عن القتال والاقتتال وبخاصَّةٍ حين يكون الصراع على السيطرة والنفوذ وماديات هذا العالم الزائلة.

في السادس من أكتوبر عام 1981 قامت مجموعةٌ من حركةٍ تُسمّي نفسها «جماعة الجهاد» بقتل الرئيس المصري أنور السادات. وقد أصدرت الحركة برنامجها في كتابٍ باسم «الفريضة الغائبة»، والفريضة المقصودةُ هي الجهاد الذي تفهمه الجماعة على أنه داخِليٌّ وخارجيٌّ، وأنه الركن السادس ضمن أركان الإسلام. تتبع الجماعةُ في احتجاجها لفرضية الجهاد واستمراره، وشموله للداخل والخارج المنطق التقليدي للفقه الإسلامي، وتفسير القرآن. وتعرض بالإضافة لذلك رؤيةً معينةً للعالم والتاريخ ووظيفة الإسلام فيهما. فالإسلامُ نهجٌ إلهيٌّ للبشرية كلِّها. والمسلمون مكلَّفون بإقامة نهج الله وشرعه في الأرض. ولا يمكن تصوُّرُ إمكان ذلك دونما صراعٍ وقتالٍ ضدّ قوى السيطرة والطاغوت. لكنّ هذا الجهاد ليس من أجل أن يعتنق الناس الإسلام مُرغَمين فلا إكراه في الدين. وإذا كان المسلمون مكلَّفين بإقامة نظام الله في الأرض؛ فمن باب أولى أن يكون هذا النهج مستتباً في دار الإسلام؛ ومن هنا مشروعيةُ مجاهدة الفاسدين والمفسدين والخارجين على شريعة الله ضمن عالم الإسلام. والتاريخ الإسلام مليءٌ بالشواهد على ضرورة هذا الجهاد وذاك الجهاد.

فإذا عُدْنا إلى الجانب الآخر من الصورة، وجدنا رؤيةً مختلفةً تماماً. فحوالي العام 640 للميلاد، كتب أحدهم بفلسطين رسالةً جدليةً تعليميةً ضدّ اليهود. والمعروف أن النبي محمداً توفي عام 632 م وبذلك فإنّ الرسالة كُتبت إبّان الفتوحات العربية الإسلامية بالشام والعراق. في الرسالة يُحاول يعقوب، وهو يهوديٌّ أُرغم على اعتناق المسيحية ثم تسلَّل إليه الاقتناعُ بها، إقناع يهودٍ آخرين أُرغموا أيضاً على المسيحية، بصحتها، وأنها دين الله الحق. لكن الجدال التعليمي هذا ينتهي نهايةً غير منتظرة. إذ إنّ رجلاً يهودياً اسمه يوستوس يذكر عن بعض اليهود من مُعاصريه إيمانهم بأنَّ محمداً نبيّ السرازانيين، الطالع في الجزيرة العربية، صادقٌ ومبشِّرٌ بمجيء المسيح.

يذكر يوستوس أنّ يهودياً مثله اسمه أبراهام عندما ظهرت قضية النبي محمد بين اليهود مضى إلى حَبْرٍ يهوديٍّ عالمٍ بالشريعة والكتابات المقدّسة فسأله عن ذاك

النبيّ الذي ظهر بين السرازانيين، وهل هو مذكورٌ في الكتب المقدسة؟ فأجابه الحبر قائلاً: «إنه متنبِّئ وليس نبياً! هل يأتي الأنبياء بالسيف والعربات الحربية؟!»[53].

هكذا فإنّ الإجابة على مسألة الحرب والقتال واضحةٌ بالنسبة للأُصوليين، كما هي واضحةٌ بالنسبة للإصلاحيين التجديديين فيبقى أن نقول إنّ للمأزق أبعاداً تاريخية.

---

(53) انظر: Doctrina Jacobi Ed. N, Bonwetsch, in: Abh. Koenigl. Akad. Wiss. zu Goettingen 12, Berlin 1910.

الأيديولوجيا والأدب:

عهد رضا شاه «والتوق إلى جنة عدن المفقودة»

صادق هدايت وقصّته «البومة العمياء»

كانت أيديولوجيا رضا خان ـ الذي وصل إلى عرش إيران بقرارٍ من البرلمان الإيراني بتاريخ 12 ديسمبر 1925، والذي أعلن أيضاً تعيين أكبر أولاده ولياً لعهده ـ محمولةً بمشاعر قومية إيرانية جاءت على حساب التطور التاريخي للبلاد. واتّباعاً لِمَثَل أتاتورك أراد رضا شاه أن يحدّث الأمة الإيرانية ويعلْمنَها بسرعةٍ خاطفة، وأن يصنع منها دولةً كبيرةً وقويةً ندّاً للأُمم الأوروبية. وبالمقارنة مع أتاتورك كان رضا شاه يملك نقطةً لصالحه؛ إذ كان يستطيع الاستناد إلى المشاعر القومية القوية للنخبة الإيرانية المثقَّفة، التي دأبت منذ وقتٍ طويلٍ على البحث عن سببٍ رئيسيٍّ للتخلف في البلاد، ولإبعادها عن المجال التربوي والتعليمي من جانب رجال الدين المسلمين. وقد وجدت ضالّتها في العرب الذي فتحوا إيران في القرن السابع الميلادي ونشروا الإسلام فيها[1]. لذلك ما أمكن للمثقفين الإيرانيين أن يجدوا العظمة الإيرانية إلاّ في مجرى عهود ما قبل الإسلام. وطوّروا أيديولوجيةً تعتبر أنّ العرب هم الذين أَنهَوا بالقوة عصور العَظمة الإيرانية في فترة ما قبل الإسلام، كما أنهم هم الذين دمَّروا الثقافة الإيرانية. ولأنّ أولئك المثقفين كانوا يحذفون الحقبة التاريخية الإيرانية ـ الإسلامية من سياقات التاريخ الإيراني؛ فإنهم ما كانوا يجدون أيّ ضررٍ في العلمنة والتحديث؛ وبخاصةٍ أنّ هذه العملية إنْ حدثت فإنها ستحمل

---

(1) ما شاء الله آجوداني: هدايت وناسيوناليسم، «إيران نامه» 1992/1371/3/10، 473 -504.

الأنتلجنسيا إلى السلطة باعتبارها ستكون القائدة في المجال الثقافي(2).

قَدَّرَ الشاه أنه بالاستناد إلى هذه الأيديولوجيا السائدة لدى الأنتلجنسيا الإيرانية فإنه يستطيع أن يتجاهل الأَوضاع الإسلامية الإيرانية، وأن يحيّد تلك الأوضاع، لينطلق فيبني دولة إيران القومية القوية في القرن العشرين. ولأنّ العملية كان ينبغي أن تمضي بسرعة - إذ إنّ عملية التحديث بأوروبا أثبتت أنه لا تجوز إضاعة الوقت إذا أُريد للتواصل مع الحداثة أن ينجح؛ جرى أيضاً تحييدُ المثقفين من مجال القرار السياسي، على الرغم من موقفهم الإيجابي من برنامج الشاه التحديثي وجرى اتّباع برنامجٍ تحديثيٍّ متشدّد وبشكلٍ منفرد(3). وتصاعدت صرخات المثقفين الإيرانيين مطالبةً بالحقِّ في المُشاركة لكنّ تلك الأصوات كُتمت وخُنقت. وهكذا فإنّ الأسطورة التي غَذَوها عن ضخامة الأمبراطورية الإيرانية في عصور ما قبل الإسلام، وما ارتبط بها من أحاسيس قومية؛ كلُّ ذلك جرى استغلالُهُ ضدَّهم.

وصادق هدايت، الذي درس بباريس التاريخ الإيراني قبل الإسلام؛ هو أيضاً واحدٌ من تلك النخبة المثقَّفة، ويحمل أيديولوجيتها. وروايته: «البومة العمياء» صياغةٌ أدبيةٌ لصرخة الاحتجاج ضدّ الخنق والإسكات للفنان والمثقف، وضد إزاحته إلى حياة تشرُّدٍ عديمة المعنى في عهد رضا شاه(4).

* * *

(2) المصدر نفسه، ص 475. أما البُعْد المعادي للعرب في القومية الإيرانية فهو ظاهرةٌ من ظواهر الشعر الإيراني الكلاسيكي؛ وبخاصةٍ ما ورد في الملحمة القومية الإيرانيّة المعروفة بالشاهنامه للفردوسي. ومن هناك كانت تلك اللهجة العدائية تجاه العرب تُستدعى المرة بعد الأُخرى. وفي العصر القاجاري المتأخر عاد هذا الشكل للقومية الإيرانية إلى الاشتداد لدى الشعراء والإصلاحيين والكتّاب. لكنْ كانت هناك أيضاً قومية تستند إلى الماضي الإسلامي الإيراني.

(3) انظر عن تحديث إيران في عهد رضا شاه: Amin Banani: The Modernisation of Iran 1921-1941, Stanford 1961.

(4) أحدث المنشورات عن حياة صادق هدايت كتاب: Maxime Féri Farzaneh:=

صادق هدايت، الذي اعتُبر منذ منتصف الخمسينات أشهر كتّاب إيران في حقبة رضا شاه، وأكثر مَنْ تُرجمت أعمالُهُ إلى اللغات الأُخرى؛ انتحر بباريس عام 1951. لقد صمّم على إنهاء حياته. وبهذه النية سافر إلى باريس عام 1951، إلى المكان الذي قضى فيه سنيّ الدراسة ـ هكذا يبدو من سيرته الذاتية. فاجأ هدايت بانتحاره الجميع فيما يظهر. إذ لا يبدو أنّ أحداً كان يتوقّع ذلك. بيد أنّ أعماله الأدبية تُطْلِعُنا اليوم بنظرةٍ إلى الوراء على العالم الذي عاش فيه الكاتب بعد عودته من دراسته بباريس إلى إيران عام 1930. لقد كان عالماً من فقد الأمل والظُلمة والعدمية: عالم عهد رضا شاه. وليس بين أعماله ما يُظهر ذلك بشكلٍ أوضح من روايته الرائعة، البالغة الأسى واليأس، المسمّاة: «البومة العمياء»[5]. ظلَّ عمل هدايت هذا في الواقع غير مفهوم أو أنه أُسيءَ فهمه. ويمكن هنا طرح السؤال لماذا؟ ولماذ جرى تأمل هذا العمل بشكلٍ رئيسيٍّ من وجهة نظر التحليل النفسي؟ ولماذا لم يع الذين انصرفوا لهذا النوع من التحليل أنّ النظر إلى العمل من الوجهة النفسية لن يُوصِلَ إلاّ إلى كشف المؤلّف باعتباره هو المريض نفسياً وليس المجتمع الإيراني في عهد ديكتاتورية رضا شاه؟! هل يرجع ذلك إلى المعبر القاصر، الذي قدّمه الكاتب والناقد الأدبي المعروف جلال آل أحمد، عن طريق اعتبار صادق هدايت نرجسياً، كتب «البومة العمياء» فقط «لنفسه»، ثم للسبيل الغلط الذي قاد إليه انتحاره[6]؟! وكذلك فإن الأديب الإيراني المعروف هوشنگ گُلشيري احتاج لسنواتٍ طويلةٍ ..

= Rencontres avec Sadegh Hedayat. Paris 1993 وصدر عددٌ من مجلة «إيران نامه» (1992/1371/3/10) تضمّن دراساتٍ عن حياة هدايت وأعماله. وهناك عملٌ بالإنجليزية هو عبارةٌ عن مجموعة مقالات: M.C. Hillman (Ed.) Hedayat's «The Blind Owl» Forty Years After. 1978 في المجالات الأدبية الإيرانية والعروض لتاريخ الأدب والقصة الفارسية كما يتضمن تقارير وتحليلات عن حياة الكاتب وأعماله.

(5) العنوان بالفارسية: «بوف كور».

(6) جلال آل أحمد: أرزيابي شتابزده، تبريز 1344 (1965)ص 60-61. وتشير إلى صعوبات الفهم والتفسير تلك المقالات الباحثة والسائرة في اتجاهاتٍ متناقضةٍ في إدراك العمل؛ الواردة في المجموعة التي نشرها Michael C. Hillman

كما أخبرنا - من أجل أن يفهم ما تريد «البومة العمياء» أن تقوله. ثم إنّ ما فهمه لم يصرّح لنا به. ما استطاع التصريح بما فهمه خوفاً من الرقابة والنتائج. لكنّ حقيقة أنه فهم ماذا أراد صادق هدايت أن يقوله تدلّ عليه بوضوح روايته هو المسمّاة: «أمير احتجاب»، حيث يتأثّر «البومة العمياء» لصادق هدايت، ويعكس ذلك أيديولوجياً. فعند گُلشيري الذي صدرت روايته عام 1968، تتحول العدمية التي ميزت عهد رضا شاه عند صادق هدايت إلى تفاؤليةٍ تبشّر بطلوع فجر ثورةٍ إيرانية ستكون من وجهة نظره - ونظر مثقفي عصره - ثورةً شعبيةً من أجل الشعب(7).

ويبدو من المؤكّد أنّ العمل كان سيُفهم بشكلٍ أفضل، لو أنّ أحداً طرح سؤالاً مفاده: هل اقتبس العمل من نماذج أدبية أوروبية، أُتيحت لصادق هدايت فرصةُ معرفتها بباريس. لقد طُرح هذا السؤال في السنوات الأخيرة، لكنّ أحداً لم يجد الأثَر الصحيح. ذلك أنّ السؤال في الحقيقة هو عن أُسلوب الرواية أو المدرسة الأدبية التي تنتمي إليها.

لا تنتمي رواية «البومة العمياء» إلى التيار السوريالي كما ذكر البعض(8). بل إنها تقع ضمن الاتجاه الرمزي الفرنسي العائد للعقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. فالرواية تعالج الموضوع الميثولوجي الذي شغل الرمزيين الفرنسيين: «البحث عن جنة عدن المفقودة»(9). هذه الأُسطورة، التي كانت موضوعاً معروفاً في أشعار الرمزيين، أخرجت أيضاً في العام 1884 روايةً في الموضوع نفسه تلك هي رواية جوريس كارل هويسمانس À Rebours: K. Huysmans أو ضدّ الجميع. إنّ فكرة هذه الرواية بالنسبة لـ «البومة العمياء» واضحةٌ تماماً: هرب بطل رواية «ضدّ الجميع: À Rebours» من الواقع الذي يستحيل احتماله بالنسبة له إلى عالمٍ من

(7) قارن بمعلوماتٍ عن هوشنگ گُلشيري وأعماله: Literature East and West, Vol. 20 (1980), p. 248.

(8) Janette Johnson في مقالةٍ لها بمجموعة المقالات التي أصدرها Michael C. Hillman.

(9) وعلى الخصوص في أشعار رامبو ومالارميه (A. Rimbaud, St. Mallarmé).

الأحلام، عالمٍ من المُثُل في بحثٍ عن «جنة عدن المفقودة». بالنسبة لبطل جوريس كارل هويسمانس، البالغ الحساسية، الجماليّ الإحساس؛ كان ذلك هرباً من المجتمع البورجوازي المعاصر له. أما بالنسبة لبطل صادق هدايت فكان هرباً من البيئة الدكتاتورية لعهد رضا شاه.

يهرب بطل جوريس كارل هويسمانس إلى ضاحية باريس. أما بطل صادق هدايت فيهرب في أحلامه الأفيونية إلى جوار مدينة طهران: والمدينة هنا ترمز إلى المجتمع. بطل هويسمانس ينسحب إلى منزلٍ مؤثّثٍ حسب تصوراته الجمالية ومُثُله. أما بطل صادق هدايت فيهرب في أحلامه الأفيونية إلى منزلٍ بضاحية طهران، يعكس فراغه، ذلك الفراغ الروحي بداخله. أما اليقظة بالنسبة لبطل صادق هدايت فتحدث بوسط طهران، في عالمٍ متوحّشٍ، قذِرٍ، لا يعرف غير التصعْلُك العديم المعنى. وأما الإيقاع في هذا العالَم المتوحّش فتصنعُه مسامير أحذية رجال الشرطة الذين يمرون ليلاً بقرب نافذة البطل أثناء دورياتهم وهم ينشدون أغانيهم البذيئة. هذا الإيقاع هو عند صادق هدايت الفكرة الثابتة Idée fixe لعهد رضا شاه. إنهم يقومون بدورياتٍ في الليل. والليل هنا باعتباره رمزاً للنظام السياسي شديد الحضور في الأدب الفارسي المعاصر، كما أنه رمزٌ في كثيرٍ من الآداب للطغيان السياسي.

* * *

شكّل الرمزيون، أو الانحطاطيون كما سُمُّوا أحياناً[10]، في فرنسا أواخر القرن التاسع عشر، طليعةً فكريةً مثقفةً فنيةً، اتجهت ضد البورجوازية، بنزعتها الديمقراطية التسووية، وعقليتها التجارية العملية، ووسطيتها، ومبادئها التقديسية؛ كما أنها اتجهت ضد المثالية الرومانسية القائلة بجمال الصورة الطبيعية ونقائها.

(10) Arthur Symons: The Symbolist Movement in Literature. New York 1919; James Laver: The First Decadent. New York 1955; P. Cogny: Joris Karl Huysmans à la recherche de l'unité. Paris 1953; Joseph Chiari: Symbolism from Poe to Mallarmé. London 1956.

في مواجهة ذلك كلّه وضع الرمزيون أرستقراطية الفنّان، والطبيعة المضادّة لما هو من صنع الإنسان. يقول مالارميه: «قد يكون الإنسان ديمقراطياً فعلاً. لكنّ الفنان يشقّ طريقه الخاصّ وعليه أن يبقى أرستقراطياً»[11]. ويقول أوسكار وايلد: «الواجب الأول في الحياة أن يكون المرء مصطنعاً بقدر ما يستطيع. أما الواجب الثاني فإنّ أحداً لم يجدْهُ حتى الآن»[12].

إنّ بطل هويسمانس في «ضد الجميع: À Rebours» شخصٌ من هذا النوع. إنه آخِر سُلالة أُسرةٍ أرستقراطية. وهو يرفض كلّ العادات البورجوازية والوسطية، ويمضي إلى حدود الفصام المحتقر للبشر. إنه يخلق لنفسه عالماً مصطنَعاً، فردوساً مصنوعاً، على حافّة باريس، حيث يمارس الجمالية والتفنن إلى حدود الشذوذ. وبمساعدة هذه التفننات والمخيّلة التي لا حدودَ لها يستطيع أن يضع نفسه في العالَم المرغوب. فحياته على حاشية باريس - خارج المجتمع المكروه - هي حياةٌ في عوالم خيالية. وهذه العوالم هي بالنسبة له العوالم الحقيقية.

وفي النهاية فإنّ البطل يفشل في فردوسه ذاتها. فالعزلة الكاملة تزيد من نرجسيته الموروثة. فيكون عليه بناءً على نصيحة الأطباء أن يعود إلى باريس، أن يعود إلى المجتمع. وفي خواطر خائفةٍ مما سيكون عند العودة يقول لنفسه: «بعد يومين أكون بباريس (...) انتهى الآن كل شيء. مثل النبع المتفجّر تتحرك موجات التفاهة البشرية حتى السماء. وستبتلع في أعماقها المهرب الذي اتخذتُهُ لنفسي، والذي أُطلق الآن فتحاته رغماً عني. آه! أفتقر إلى الشجاعة، والاشمئزاز يهزُّني! يا إلهي! إرحمني (...) قِنُّ سفينة الحياة، وحده في الليل، تحت سماءٍ لا تسمحُ لمشاعل الأمل المُعزّية أن تشرق من بعد!».

أما محطّ إعجاب صاحب «ضد الجميع: À Rebours» فهو الشاعر بودلير

(11) Roland N. Stromberg: Realism, Naturalism and Symbolism. Modes of Thought and Expression in Europe, 1848-1914. New York 1968, p. 201.

(12) المصدر نفسه. ص 243.

Baudelaire. وإعجابه به - كما يذكر - علّتُهُ أنّ ذاك الفنّان تجاوز العاديّ والمعهود فيما يطرحه الشعراء والأدباء من مشكلات مثل الحب والخيانة الزوجية وغيرها من المشكلات الطفولية؛ تجاوز كل ذلك وغاص في أعماق الروح إلى حيث تفترس الجراح النفس، وحيث يموت الماضي، ويُظلم الحاضر، ويتوارى كل أملٍ بالمستقبل.

ويمكن القول، إنّ مطلع رواية «البومة العمياء» يتوكأ على هذه الفقرة في رواية هويسمانس. فرواية صادق هدايت ليست رواية شوقٍ وحبٍّ وامرأة - رغم أن البعض فهمها باعتبارها كذلك - بل هي لوحةٌ لروحٍ ممزَّقةٍ، يعذّبها الحاضر، ويُقرفها الماضي، ولا تملك أن تضع آمالاً في المستقبل. تبدأ رواية صادق هدايت بالعبارات التالية: «في الحياة جِراحٌ هي مثل البَرَص تفترس بالتدريج الروح وتدمّرها. وهذه الأوجاع لا يمكن أن نشكوها لأحد، لأن الناس يميلون بشكلٍ عامٍّ إلى اعتبار هذا النوع من الآلام ظواهر غير طبيعية وبالتالي لا تستحق الاعتبار (...) إذ إنه لم يكن من حظّ البشرية حتى اليوم، اكتشاف وسيلة شفاء أو دواء لذلك. لذا يبقى الدواء الوحيد هو النسيان بالخمر أو بالنوم المصطَنَع عبر الأفيون وغيره من المخدّرات».

في التمهيد، يجري وصف الحالة الروحية والنفسية للبطل وطرح المشكلة؛ كما يجري التساؤل عن هويته - يريد البطل أن يكتب لظلّه على الحائط، ولظلّه فقط، لكي يتمكن أحدهما ربما من التعرف على الآخر - ثم يأتي بعد ذلك فصلان. في الفصل الأول يجري وصف عالم الأحلام المثالي. وفي الفصل الثاني يوصَفُ العالَمُ الواقعي للبطل. وكل ذلك يُقَصُّ بضمير المتكلّم.

هناك عدة كتاباتٍ عن الرمزيين تذكر أنهم أرادوا أن يُماهوا بين الموسيقى والشعر. فالنموذج المثالي عندهم كان أنّ الشعر هو مجرَّد إيقاع، دونما تحديدٍ لذلك عن طريق مضامين الكلمات. وقد اعتبروا موسيقى ريتشارد ڤاغنر النمط الأعلى للتعبير الموسيقي. وهكذا قاموا غالباً ببناء أعمالهم على نهج ڤاغنر في بناء أوبراته وتقسيمها إلى تمهيدٍ وفصول. ومثل هذا البناء موجودٌ في «البومة العمياء».

وبالإضافة لذلك فإنّ صادق هدايت أفاد من شاعريات برليوز السيمفونية.

إنّ بطل صادق هدايت، المتحدّث بضمير المتكلّم، هو مثل بطل «ضد الجميع: À Rebours» في اعتزاله للناس العاديين. ففي الرواية يتحدث عن الناس العاديين دائماً باعتبارهم «الغوغاء»[13]. وهو يهرب بواسطة الأفيون إلى عالمه الحُلُمي على حافّة طهران، هناك، حيث يبدأ القَفْرُ، وتظهر أيضاً بقايا وآثار المدينة الإيرانية القديمة: الري. والري المدينة والأُسطورة لذاك المجد الغابر وتلك الأمجاد الزاخرة في إيران القديمة بحكّامها الكبار. أما الآن فما بقيت غير الآثار والفراغ، الفراغ الذي يخترق القفار، ويخترق بيته وروحه. أما منزله فيبدو أنه لم يكن فيه غير كرسي، وسرير، وأدوات للرسم. لأنّ البطل كان رساماً على المقالم. لقد كان يُمضي وقته في الرسم على المقالم، التي كان يأخذها عمّه عندما يجيء أحياناً من الهند، فيبيعها له. والواقع أنّ رموزاً وموضوعاتٍ كثيرة في رواية صادق هدايت ترتبط بالهند. وينبغي أن لا ننسى في هذا السياق أنه حسب التقاليد العلمية فإنّ الهند هي الموطن الأصلي للآريين ومنهم الإيرانيون. ثم إنّ الرموز التي يجري الحديثُ فيها عن الهند، هي بشكلٍ ظاهرٍ رموزٌ عدمية، كأنما يريد المؤلّف أن يشير إلى ميراثٍ آريٍّ مشترك. يأتي العمّ من الهند. لكنّ العمّ يظهر أيضاً باعتباره الشاعر العَدَمي عمر الخيام في الأشكال التي يرسمها البطل على المقالم، التي يأخذها العمُّ ليبيعها في الهند. كأنما الهند سوقٌ للعدمية ـ وربما يشير صادق هدايت بذلك إلى النرڤانا في البوذية، كرمزٍ لأيديولوجيةٍ دينيةٍ عدمية.

يرسم بطل صادق هدايت دائماً الموضوع أو الشكل نفسه على المقلمة: رجل عجوز، يتجمع منحنياً تحت شجرة سرو، وإلى جانبه جدولٌ جارٍ، وعلى الجانب الآخر من النهر شخصيةٌ أثيريةٌ ناعمةٌ وجميلة، امرأةٌ شابةٌ، تقدّم للعجوز زهرة ليلكي زرقاء. والزهرة الزرقاء كانت رمزاً من رموز الشعر الرومانسي، تمثّل

---

(13) يقول بطل «ضد الجميع» «...The world is composed mostly of rascals and imbecils»

التوقَ للمثال المطلق. إنّ هذا الرسم على المقلمة يتصاعد في العالم الحُلُمي للبطل.

ومن خلال نافذةٍ خياليةٍ في منزله يرى البطل موضوعه المرسوم على المقلمة مبسوطاً في المجال الممتد أمام منزله كأنما هو واقعةٌ حقيقية. يرى المرأة الشابة، والجدول، والعجوز، وشجرة السرو. لكنه عندما يخطو خارج المنزل، يختفي كلُّ أثرٍ للجدول، وشجرة السرو، والعجوز، والمرأة الشابة. والفتاة هنا ليست فقط رؤيا ورمز يتجدد ويتكرر في أدب الرمزيين؛ باعتبارها لا يمكن إدراكها ولا الاقتراب منها، وباعتبارها منقطعة النظير في الجمال، وفي الأَنَفة الأرستقراطية[14]. بل إنها أيضاً رمزٌ معروفٌ في الشعر الفارسي الكلاسيكي؛ حيث تبدو ملائكية الروعة، مجسّدةً للمطلق[15]. هكذا يبدأ البطل المتحدث بصيغة المتكلّم بالبحث عن الفتاة، المثالية في صفائها وجمالها، يبحث عن عالمٍ لا يزال يحيا في الأحلام. وهذا البحث عن المثال، عن جنة عدن المفقودة، موضوعٌ رئيسيٌّ من موضوعات الشعر الرمزي وأدب «الانحطاطيين» ذاك في فرنسا أواخر القرن التاسع عشر[16].

على أنّ صادق هدايت ما يلبث أن يحطّم المثال الذي ترمُز إليه الفتاة كأُفُقٍ للخلاص؛ وذلك عندما يضع الفتاة في مواجهة سياقٍ عدميٍّ. فالرجل العجوز رمزٌ للتقضّي والفناء ـ في الأدب الفارسي كما في الآداب الأوروبية. وفي الأدب

(14) في الرواية الرمزية القصيرة المسمّاة «مملكة فارفللو» لأندريه مالرو تبدو أميرة الصين باعتبارها تجسيداً للمثال.

(15) يقول الشاعر الفارسي الكبير حافظ الشيرازي في غزلياته ما معناه إن جمال الرفيق لا يحتاج لإثباته حبنا المتواضع. كما يقول: إنّ الكحل والشامة الصناعية لا يحتاجهما الوجه الجميل.

(16) قارن بـ Siegrid Losereit: Die Suche nach dem verlorenen Eden in der Lyrik der französischen Symbolisten. Zur Tradition eines mythischen «thème». Dissertation, Heidelberg 1968.

الفارسي على الخصوص فإنه يذكّر بالشاعر العدمي عمر الخيام. أما الجدول فيرمز إلى نهر الزمان والحياة الدائم السيرورة. وهنا يفصل في الوقت نفسه منظر العجوز عن الفتاة وإهداء الزهرة الزرقاء؛ وهي صورة مجسّدة للمطلق تبقى بدون إجابة.

أما رمزية المقلمة فتكمن في الثُنائية بين المثال والواقع. ويبدو رمز التقضّي وانعدام المعنى في الحكاية من خلال الظهور المتكرر للعجوز وبالذات في المشاهد الحلمية: فيظهر العجوز مرةً أخرى كحفّار قبور للمثال ـ الفتاة ـ وكمستخرجٍ للعاديات القديمة من الأزمنة الماجدة والأُسطورية لإيران، تلك الأزمنة التي تقضّت من آمادٍ طويلة، والتي تجري على مسارح حدوثها السالفة الحياة الحديثة التافهة لمدينة طهران الكبرى. ودائماً عندما يظهر العجوز تصحبه ضحكةٌ سوداويةٌ عبثية، يقف لها شعر الراوي من الخوف. وفي الصفحات الأخيرة من الرواية يجدد الراوي نفسه في هيئة الرجل العجوز، ومثله يرمي الشالَ على كتفيه، ويتسلَّلُ مثل الخيال، بضحكته السوداوية العبثية. وأمام أعيننا تتجدد بدايات الرواية، حيث يعتزم الراوي نفسه أن يكتب لظلّه الذي يتجمع على الحائط ويبتلع كل شيءٍ يكتبه الراوي. أراد أن يعرف مَنْ هو. أراد أن يتعارف مع ظلّه. وفي نهاية الرواية يعرف الآن مَنْ هو. إنه المتكلِّم، الظلّ، الرجل العجوز، حفّار قبر المثال: هؤلاء جميعاً هم الشخص نفسه، الظاهرة نفسها، يُسمّى مرةً عمر الخيام، ومرةً أخرى نيتشه، ومرةً ثالثة «البومة العمياء». في نهاية روايته يسمّي هويسمانس بطل روايته: «قِنّ سفينة الحياة، يحمل نفسه إليها، وحده، في الليل، تحت سماءٍ لا تسمح لمشاعل الأمل المعزّية أن تشرق من بعد»!.

* * *

إذا كان بطل: «ضد الجميع À Rebours» قد اضطُرَّ أخيراً إلى مغادرة عالمه الخيالي المصطَنَع، والعودة إلى مجتمع باريس التافه، بناءً على نصيحة الأطبّاء؛ فإنّ راوي صادق هدايت نفسه عاد للحياة الواقعية من عالمه الحلمي، إلى وسط مدينة طهران الحديثة. والحياة الواقعية هذه هي موضوع القسم الثاني من الرواية. في هذا القسم ينعكسُ كلُّ ما بدا مثالياً وجميلاً في العالم الحلمي ليصبح تافهاً أو

منفِّراً. فالفتاة في العالم الحُلُمي هي الآن زوجته وتحيا حياة عاهرة. والراوي نفسه الذي ما اعتملت في داخله أية رغبةٍ لُمماسّة موضوع حلمه، يشتعل الآن بالرغبة الجسدية تجاه زوجته التي تحتقره من جهتها. والنافذة الخيالية في القسم الأول تحولت إلى شبّاك عاديٍّ للغرفة، يطلُّ من خلاله على ملحمةٍ، يستطيع من خلال النافذة تمييز الأجزاء والأعضاء الدامية من الخراف المذبوحة. كما يرى الجزّار يُحِدُّ سكّينه بلذّةٍ منفِّرة. وكلا الرؤيتين: العالم الحلمي والعالم الخيالي للراوي نفسه ينتهيان بجريمة قتل، قتل فتاة الحلم، وقتل الزوجة: العالم الحلمي الآن حُلُمٌ وحسب، «لقد قتلناها» هكذا يقول المجنون عند نيتشه. الواقع الحاضر مرفوض، وجنة عدنٍ مستقبلية لا تبدو منتظرة.

أما الاتصال بين عالم زمانه ومحيطه فيتبلّغ عند صادق هدايت عن طريق فكرةٍ ثابتة Idée Fixe مثلما فعل برليوز[17] للمرة الأولى في موسيقاه البرنامجية: من خلال ظهور الشرطة في القسم الثاني، الذين يدقّون الأرض بمداساتهم الممسمَرة، ويغنّون الأغاني البذيئة أثناء مرورهم ليلاً تحت نافذته بحيث يجمد الدم في عروقه. وأخيراً فإنّ عنوان الرواية يصبح مفهوماً. فالراوي نفسه هو البومة العمياء: إنه لا يستطيع في هذا الليل الذي يمدّ رواقه من حوله أن يرى شيئاً. إنه «بومةٌ عمياء».

(17) Hector Berlioz (1803-1869)

صدمة الغرب/ التحديث بإيران وإجابة الأدب الفارسي المعاصر

I ـ الأوضاع الإيرانية في مطالع القرن العشرين:

بلغ عدد سكان إيران في مطالع القرن العشرين حوالي العشرة ملايين نسمة كان خُمسهم من سكّان المدن، أمّا الأربعة أخماس الباقية فكانوا فلاّحين وبدواً مترحّلين. أما المدن ذاتُها فقد بدت في كثيرٍ من الأحيان كواحاتٍ وسط تلك المسافات الشاسعة. وما كانت المدن مترابطةً إلاّ من خلال بعض الطرق التاريخية والأخرى التجارية القليلة. ولذا ما كان ممكناً ربط البلاد للافتقار إلى الطرق، ووسائل الاتّصال الأُخرى؛ فأدّى ذلك إلى تركُّز وعيٍ محليٍّ في البلدات والنواحي، وشيوع ظواهر الانعزال والانقسام. وكانت الحياة المحلية ـ على اختلاف الأقاليم والنواحي ـ تسير حسب العادات والتقاليد المتعارَف عليها. كما كانت الولاءات تتوزّعُ في المحيط الاجتماعي من الأسرة إلى العشيرة فالقرية وسلطات الناحية.

أما على المستوى الإيراني العامّ فإن الأُسرة القاجارية كانت هي السائدة دون أن تواجه تحدياً جدياً لسلطتها المطلقة من الناحية النظرية. لكنْ من الناحية العملية ما كانت السلطة تملك بنيةً وأدواتٍ إدارية تمكّنها من بسط سلطتها وإنفاذ توجيهاتها بسبب حالة التفكُّك السائدة. وما كان بتصرف الشاه جيشٌ منظَّمٌ يتوافر فيه الضبط والربط؛ بل كان يستند عند الضرورة لولاة الأقاليم وشيوخ القبائل الذين كانوا يرسلون إليه كتائب للمؤازرة. أمّا الأدوات الإدارية في العاصمة فكانت قاصرةً وغير فعّالة. ومن هنا فإنّ المهارة السياسية للشاه القاجاري اقتصرت على ضرب

الأطراف السياسية والاجتماعية القوية بعضها ببعض لكي يلعب دور الحَكَم من جهة، ويستطيع السيطرة من جهةٍ ثانية. وما كان مستعداً لتجنب أية وسيلةٍ لبذر بذور الفتنة بالِغةً ما بَلَغَتْ.

هذه الأحوال الشديدة التردّي تعرضُ لها بالوصف والإدانة، رحلةٌ متخيَّلة في الداخل الإيراني، ظهرت باسم «سفرنامه إبراهيم بيك»؛ وهي تصوّر الأوضاع الاجتماعية والسياسية بالبلاد أواخر القرن التاسع عشر ومطالع العشرين. أما الراوي فتقول القصة إنه إيرانيٌّ وُلد بمصر ونشأ فيها ابناً لتاجرٍ أصلُهُ من تبريز. وعندما شبَّ الولد عن الطَوق اشتدّ نزوعُهُ إلى موطن أبيه الذي كان يصوّر له وطنه باعتباره الجنة على هذه الأرض. فلمّا توفي الوالد سارع الولد لزيارة وطن أبيه؛ فوجد عكس ما ظنّه تماماً: إنها الجحيم على الأرض. بلدٌ بائسٌ، يسوده الفقر، والنِفاق الديني، والفساد، والاستبداد. يقول كاتب الرحلة «إنّ ما تحتاجه إيران هو **القانون**. فليس هناك نظامٌ يضبط الناس أو ينضبطون به. وليس هناك وضوحٌ حول حقوق وواجبات الرعايا تجاه الدولة. ولا مدارس. وليس هناك نظامٌ للضرائب. والرشوة والسطو والاستغلال أمورٌ تحدثُ يومياً وتمر دون عقاب. والمدن تنهار، والحقول تبور، ومجاري المياه تجفّ... وعندما يسير المرءُ في الشارع تزكم أنفه أبشع الروائح... وإدارات المصالح في أيدي غير الكُفاة، والاستغلال والفساد والفوضى، ظواهر سائدة».

يُعتبر كتاب «سفرنامه إبراهيم بيك» أول نتاجٍ أدبيٍّ في العصور الحديثة، تظهر فيه صورتان متناقضتان لإيران؛ أولاهما إيران القديمة الحافلة بالعظمة والمجد، وإيران الأُخرى الحديثة أو القائمة التي تزعُمُ لنفسها خلافةَ الأُولى وهي في الحقيقة خَلَفٌ غير شرعيٍّ لإيران العظيمة تلك.

إنّ الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي تصفها رحلة إبراهيم بيك تدلُّ على أن علاقات إيران بالغرب والحداثة اقتصرت حتى ذلك الحين على استيراد بعض المظاهر والأدوات التقنية البحتة: في عام 1812 دخلت أدوات الطباعة للمرة الأولى إلى إيران. وفي عام 1851 صدرت في طهران الصحيفة الأُسبوعية

الأُولى[1]. وفي العام نفسه (1851) أُسست أول المدارس العالية على الطراز الحديث. وقد ظلت هي المدرسة العالية الوحيدة من هذا النوع حتى عهد رضا شاه (1925-1941). وفي عام 1864 أُدخل نظام البرق إلى إيران. على أنّ الرحلة المذكورة تبدو شديدة التشاؤم. فالاتصال بالغرب كان أعمق، كما أنّ تأثيرات التحديث كانت أَوسع مما قدّر إبراهيم بيك. وتحت ظواهر ومظاهر بلادٍ لا تزال ترقد في العصور الوسطى كانت تتحرك حوافٌّ وعزائم ومصالح باتّجاه العصر، والروح المدنية الحديثة.

عانى الاقتصاد الإيراني من دمارٍ فظيع نتيجةً للمصالح الروسية والبريطانية، ولإسراف البلاط الإيراني في الإنفاق على الجدّيّ وغير الجدّيّ من الأمور. فقد حصل الروس والبريطانيون على امتيازاتٍ وحقوق أفضلية، فأقبلوا على إغراق الأسواق الإيرانية بالسِلَع المُنتَجَةِ في مصانعهم: مما أدّى تدريجياً إلى دمار الحِرَف اليدوية، والصناعات التقليدية، وَدَفَع أُلوفَ العاطلين عن العمل إلى الهجرةِ للبلدان المجاورة بحثاً عن وسيلة ارتزاق وبخاصةٍ في روسيا القيصرية[2]. ثم إنّ المنافسة الأجنبية الشديدة أثارت تذمر الفئات التجارية الوطنية الإيرانية. والمعروف أنّ الحِرَفيين وباعة البازَار وتجاره التقليديين كانوا ينتظمون في أصنافٍ وجماعاتٍ مِهَنيةٍ، لها علاقاتٌ وثيقةٌ بفئات رجال الدين الإيرانيين. وفي أواخر القرن التاسع عشر بدأ رجال الدين الإيرانيون يتحولون إلى متحدثين باسم تجار البازَار، ومُدافعين عن مصالحهم. وقد انصبت أكثر التحركات على إعلان السُخْط وعدم الرضا عن الأوضاع، والمطالبة بالتغيير. وفي هذا المجال فإنّ مسألة امتياز التبغ تحولت إلى ما يشبه احتجاجاً سياسياً من نوعٍ جديد، لما تركَتْهُ من آثارٍ في الرأي العامّ الداخلي. ففي عام 1890 أُعلن عن إعطاء الشاه ناصر الدين لشركةٍ بريطانيةٍ امتياز احتكار التبغ في الداخل الإيراني فتحركت الهيئات الدينية الإيرانية داعيةً الناس لمقاطعة التدخين. وكانت لتلك الفتاوى آثار مدمِّرةٌ على سُمعة الشاه مما

(1) روزنامه وقايع اتفاقيه، ومحرّرها: ميرزا تقي خان أمير كبير.

(2) كتاب ألف باء رقم 1.

دفع شاباً متديناً لاغتياله عام 1896[3].

ووجد رجال الدين والتجار في مساعيهم من أجل الحفاظ على استقلال إيران، وإقامة حكم عادلٍ فيها؛ في فئة المثقفين الطالعة حليفاً مناضلاً. فقد تعلّم كثيرٌ من هؤلاء في البلدان الأوروبية، أو كانوا على علاقةٍ بها من نوعٍ ما، وأثارت حماسَهُم أفكار الحرية وسيادة الشعب والتقدم. هكذا التقى الطرفان: رجال الدين والمثقفون؛ على ضرورة المعالجة بتغييرٍ جذريٍّ في إيران، دونما تفكيرٍ كثيرٍ بالتصورات المختلفة لدى الطرفين عن ماهية التغيير المطلوب واتجاهاته. وبخاصة أن فكرة التحديث **العلماني** ما كانت واضحةً لدى المثقفين الجدد بحيث تُثير شكوكَ رجال الدين المحافظين[4].

II ـ الثورة الدستورية وقضايا الحرية والديمقراطية:

بدأت مطالب التغيير بشكل بسيطٍ وغير محدَّد: مثل المطالبة بقانونٍ عامٍّ محدَّد مجالات الصلاحية، ومثل المطالبة بحكمٍ عادل. وانتهى الأمر إلى المطالبة بدستورٍ يُلزِمُ الشاه وسائر المسؤولين. ففي الخامس من أغسطس عام 1906 اضطر الشاه مظفر الدين تحت ضغط الوفود الشعبية من المدن والقرى والنواحي، وشيوخ القبائل، وزيارات رجال الدين؛ إلى الإعلان عن النية في وضع دستورٍ للبلاد. وقد حدث ذلك فعلاً وأُعلن في العام نفسه. وهو دستورٌ حديثٌ، يتخذ من الدساتير الأوروبية نماذج له. لكنْ قبل البدء بتطبيق الدستور تصاعدت احتجاجات الملكيين

(3) Lambton, Ann K.S.: The Tobacco Regie. Prelude to Revolution. In: Studia Islamica 1956 (22) p. 71-96, 119-157; Keddie, N. R.: Religion and Rebellion in Iran. The Tobacco Protest of 1891-92. London 1966.

(4) قارن: Amir Arjomand: The Ulama's Traditionalist Opposition to Parliamentarism 1907-1909. In: MES 17 (1981), p. 174-190; A.H. Hairi: The Idea of Constitutionalism in Persian Literature prior to the 1906 Revolution. In: Akten des VII. Kongr. Arab. Islam. Göttingen 1976, p. 189-208; E. Abrahamian: The Causes of the Constitutional Revolution in Iran. In: IJMES 10 (1979), p. 381-414; A.H. Hairi: Why did the Ulama participate in the Persian Constitutional Revolution of 1905-1909. In: Die Welt des Islam 17 (1976-77), 127-155; ders.: Shiism and Constitutionalism in Iran. Leiden 1977.

ورجال الدين المُحافظين بزعامة الشيخ فضل الله نوري (-1909)[5] الذي طالب بتأسيس الدستور على أسسٍ إسلامية. وكانت نتيجة ذلك إضافة بنودٍ أُخرى في ملحق الدستور نصّت على أنّ المملكة الإيرانية هي مملكةٌ شيعيةٌ إثنا عشرية، ولذا لا بد أن يكون الشاه شيعياً إثنا عشرياً. وكانت لهذا النصّ نتائجه العملية في مادةٍ أُخرى في الملحق التي نصّت على إقامة هيئةٍ من خمسةٍ من رجال الدين المجتهدين، يكون عليها أن تنظر في القوانين والتشريعات التي يُصدرها البرلمان، وتحكم عليها من حيث مطابقتها للشريعة الإسلامية ثم تعيدها للبرلمان. وتستمر هذه الهيئة في عملها لحين ظهور المهدي. وبإضافة هاتين المادتين فقد الدستور كثيراً من طابعه العلماني، كما اضطرب مبدأ فصل السلطات، والتمييز بين المجال الديني ومجال عمل الدولة. وقُتل الشيخ نوري عام 1909 لكنّ شيئاً لم يتغير. فعلى الرغم من أنّ الهيئة المذكورة لم تتشكّلْ حتى عهد الخميني؛ فإنّ أحداً لم يجرؤ حتى قيام الثورة الإسلامية بإيران عام 1979 على إزاحة المادتين أو إحداهما من الدستور.

جلبت الحركة الدستورية روح التجدد والحداثة إلى إيران. ولأول مرةٍ سادت حريةٌ إعلاميةٌ ملحوظة كما أنه للمرة الأولى فُرض التعليم الإلزامي قانونياً لكلّ المواطنين وإن لم يمكن تنفيذه حتى أيام رضا شاه. وتكونت أحزابٌ سياسيةٌ، كما ظهرت اتجاهاتٌ نظريةٌ مختلفة. فبدا لأول وهلة أن إيران دخلت بعد الدولة العثمانية ومصر في طورٍ جديدٍ من أطوار تاريخها الطويل[6].

وشهدت السنوات القليلة التالية حركةً محمومةً في كلّ اتجاه؛ حركةً انصرفت لتوعية الشعب بمنجزاته الجديدة، وضرورة المحافظة عليها، ونقداً للبنى الباقية من العهد القديم والتي تقف عقبةً في سبيل التحرر والتقدم. وبدت ثمرات الحرية

(5) Hairi: Shaykh Fazl Allah Nuris' Refutation of the Idea of Contitutionalism. In: MES 13 (1977), p. 327-340; V.A. Martin: Sheykh Fazlollah Nuri. In: MES 23 (1987).

(6) انظر دستور العام 1906 مقارناً بدستور الثورة الإسلامية: K. Binswanger: Das Selbstverständnis der Islamischen Republik im Spiegel ihrer neuen Verfassung. In: Orient 3 (1980), p. 320-330.

الدستورية الجديدة في صحف ذلك العهد وبخاصةٍ الصحيفة الأشهر للثورة الدستورية المسمّاة: «صُور إسرافيل»، والتي صدرت عامين اثنين وحسب (1907-1909). ويشير اسمها والصورة الرمزية على غلافها إلى المقصود من العنوان. إذ يقف المَلَكُ إسرافيل على مشارف «وادي القيامة» المتّسع الأرجاء الغاصّ بالموتى الذين يستحثّهم صُور إسرافيل أن ينهضوا. وتُظهر الصورة أنّ بعضاً منهم بُعثت فيه الحياةُ فعلاً، بينما يهمُّ آخرون بالقيام؛ في حين يرفع الذين قاموا لواءً كُتبت عليه الكلمات: حرية، مساواة، إخاء[7].

III ـ استبداد رضا شاه وصدمة الحداثة:

نزلت بمثقفي إيران صدمة التحديث في الوقت الذي كانوا فيه يعانون من دكتاتورية رضا شاه. فباسم التحديث والعصرنة أمر الشاه بهدم عدة أحياء مدينية قديمة بما في ذلك أبنيتها التاريخية ومساجدها. كما شقّ طرقاً واسعةً غير ضرورية على حساب أحياء شعبية تاريخية. وتصدّى لتقاليد الحجاب فأمر بنزعه في الشوارع والمدارس وإدارات الدولة. وآستحسن للرجال ارتداء القبّعات، والملابس الأوروبية. وطلب من رجال الدين الذين يعملون في إدارات الدولة أن يتركوا سِلْكَهُم أو وظائفهم المدنية. وهناك روايةٌ مشهورة لبُزُرْگ علوي عنوانها: «عيناها» يصف في مشهدٍ منها الحالة في عهد رضا شاه: «اضطربت مدينة طهران باحثةً عن هواءٍ وأُفق. ما كان باستطاعة أحدٍ أن يتنفّس. كل واحدٍ كان يغصُّ بالخوف من كلّ واحد. كل إنسان يخشى كلّ إنسانٍ حتى أعضاء أُسرته. الأطفال يخشون معلّمهم. والمعلم يخشى الناظر. والناظر يخشى الحلاّق وعامل الحمّام. المرء يخاف من نفسه، من خياله. في كل مكانٍ: في المنزل والمكتب والمسجد والبازار خلف الميزان والمدرسة والجامعة والمسبح ـ في كل مكانٍ كان الناس يحسّون بمراقبة البوليس السري عبر أكتافهم. وفي السينما عندما يُنْشَدُ النشيدُ

(7) سرور سرودي: Sur-e Esrafil: Social and Political Ideology. In: MES 24 (1988), p. 35-56.

الملكيُّ يتلفّتُ كلٌّ واحدٍ وهو يسارع للوقوف خشية أن يكون مجنونٌ أو كارهٌ للحياة قد بقي قاعداً فتحدث متاعب لكلّ الموجودين بجواره نتيجة لذلك. خمودٌ بائسٌ خَيَّمَ على كلِّ البلاد. ومع ذلك فإنّ كلاًّ زعم أنه سعيدٌ ومرتاح. الصحف كانت مملوءةً بأناشيد المديح والتقريظ للدكتاتور، والناس يشرقون طلباً للأخبار والأحاديث والوساوس والجدائد، وما كانوا يتورعون عن اختراع أفظع الأكاذيب. من كان يجرؤ على التصريح علناً بأنّ شيئاً ما ليس على ما يُرام. وكيف يكون ممكناً أن يكون في بلد ملك الملوك شيءٌ على غير ما يُرام (...). سطعت الشمس على طهران فجعلت من شوارعها جحيماً لا يُطاق. ولا يعرف أحدٌ مَن الذي أعلَمَ رجالات البلَدية أنّ شوارع المدن الأوروبية تخلو من الأشجار فسارعوا إلى قطع أشجارٍ صمدت على مدى قرون، ودمَّروا أزقَّةً بل أحياء كاملة (...)».

بدأت قصة رضا شاه بانقلاب العام 1921 الذي خطّط له سيد ضياء زعيم الديمقراطيين في البرلمان. وقد استدعى لمساعدته رضا خان قائد كتيبة القوزاق التي أعاد الروس تشكيلها. زحف رضا خان على العاصمة بجنوده الثلاثة الآلاف فاحتلّها دون مقاومةٍ تُذكر. فوجد الشاه أحمد القاجاري نفسه مضطراً لتعيين رضا خان قائداً للجيش، وسيد ضياء رئيساً للوزراء. وعاد رئيس الوزراء الجديد ليستعين بالجيش لإنقاذ برنامجه الإصلاحيّ الضخم فاستقال وزير الحرب احتجاجاً فولي رضا خان وزارة الحرب. واستطاع للمرة الأولى في تاريخ إيران الحديث تحويل الجيش إلى جيشٍ محترفٍ بلباسٍ موحد، وبمرتباتٍ شهريةٍ تُدفَعُ في وقتها. وبهذا الجيش المنظّم استطاع إخماد الاضطراب في شمال البلاد وجنوبها فعادت البلاد كلُّها لسلطة الحكومة المركزية. وقد وُلّي بسبب نجاحاته هذه رئاسة الوزارة في 28 أكتوبر 1923. في هذا الوقت بالذات أراد اتباع مَثَل مصطفى كمال أتاتورك وتحويل البلاد إلى جمهورية. لكنّ مُسارعة مصطفى كمال إلى إلغاء الخلافة أيقظت المحافظين وهزّت الوعْي الدينيّ الإيرانيّ مما جعل من محاولة رضا خان أمراً مستحيلاً في تلك الظروف، وأرغمه على الاستقالة. وقرر البرلمان عدم إمكان الاستغناء عن ذلك الرجل القوي فأعاده إلى رئاسة الوزارة. بيد أنّ الحفاظ على

الملكية بإيران اقترن بالشكوى المتزايدة من الأُسرة القاجارية فاستغلّ رضا خان الشكوى المتصاعدة وطلب من البرلمان في 31 أكتوبر 1925 إسقاط الأسرة والشاه فكان له ما أراد، وكُلّف عقب ذلك برئاسة الدولة مؤقتاً لحين يقرّر البرلمان طبيعة الحكم في إيران مستقبلاً. وفي 12 ديسمبر 1925 قرر البرلمان بأغلبية 257 صوتاً وامتناع 3 نواب عن التصويت إعلان رضا خان شاهاً جديداً على إيران، وولي عهده ولده محمد رضا شاه(8).

وسرعان ما تبدلت الآراء في رضا خان بعد أن صار شاهنشاهاً. ففي حين يقول عنه السير Percy Loraine عام 1922 إنه ما تحدث مرةً باسم نفسه أو مصلحته الشخصية بل باسم الشعب ومصالحه. قال عنه هارولد نيكولسون Harold Nicolson عام 1926: هو رجلٌ صامت، متشكّك، جاهل. ويبدو أنه غير قادرٍ على فهم الموقف الذي هو فيه فضلاً عن أن يكونَ قادراً على فهم فظاعة العداوات التي أثارها. وفي عام 1933 قال عنه السير Robert Vansittart: إنّ ما أخشاه أن لا نستطيع فعْل شيءٍ لإيقاف هذا الرجل المتعطّش للدم، المجنون، عند حدّه(9).

IV ـ ضياع الهوية: «الدمية خلف الستار» لصادق هدايت:

أدّى قيام الحكم الإمبراطوري البهلوي بإيران إلى القضاء على الروح الصاعد للتحرر والتقدم الذي ساد إبّان الثورة الدستورية وحتى العشرينات. وما بقي في عهد رضا شاه غير ذلك الاندفاع السطحي للتحديث والتقنية. ثم إنّ تلك القومية الأُسطورية التي تؤسِّس لإيران المعاصِرة فيما قبل الإسلام؛ كانت موجَّهةً أيام رضا

(8) انظر: L. P. Elwell-Sutton: Reza Shah the Great, Founder of the Pahlavi Dynasty. In: Iran under the Pahlavis (Ed. George Lenczowski), Stanford 1978.

(9) Micheal P. Zirinsky: Imperial Power and Dictatorship: Britain and the Rise of Reza Shah, 1921-1926. In: IJMES 24 (1992), p. 639.

شاه وابنه ضد الماضي الإسلامي للبلاد، وضد نفوذ رجال الدين في الحاضر. فقد حاول رضا شاه أن يضع نفسه في سياق الأكاسرة الأقدمين متجاهلاً للتجربة الإيرانية التاريخية الغنية مع الإسلام. صحيحٌ أنّ مقاصده من وراء ذلك كانت توحيد الوعي الإيراني بالذات، والاتجاه للعصرنة والتحديث باسم القومية المستمرة؛ لكنّ طرائقه القسرية أدت إلى انقسامٍ في الوعي، واندفاع فئات شعبية واسعة في الاتجاه المعاكس. فالديكتاتورية الداخلية، والاستتباع المبالغ فيه لمظاهر الحياة الغربية؛ هذان الأمران انتزعا الإيرانيَّ من عالمه التقليدي ورمياه في فراغٍ تحول في وعيه المنشطر إلى نضالٍ من أجل الهوية. فإذا كانت قوة إيران في ماضيها، ولا حاضر لها غيرَ الديكتاتورية، والمادية التي لا روح فيها، والغربة التي تسمّى تقدماً: فماذا يكون الإنسان في هذا السياق غير ذاتٍ استهلاكية متشردةٍ بدون هدف.

أدى تفاقم أزمة الهوية لدى الإيرانيين في عهد رضا شاه بسبب التحديث المُشرف، والتبعية غير المسوّغة؛ إلى مأزق ترك آثاره أيضاً في الدراسات وفي الأعمال الأدبية. وأظهرُ مَثَلٍ على ذلك قصّة صادق هدايت القصيرة المسمّاة: «الدمية وراء الستار» فدمية الواجهة في هذه القصة المشهورة رمزٌ للغرب المستورَد شكلياً. وهي دميةٌ بكماء، يستطيع المرءُ أن يشتريها، ويظهر إعجابه بها؛ لكنه لا يحتاج للتواصل معها لأنها لا تملك القابلية لذلك. وتملك الدمية ميزة القدرة على التصرف بها كما يشاء المالك. فهو يستطيع أن يأتي بها فينظر إليها بإعجاب كما يستطيع عندما لا يريد أن يرميها جانباً أو يضعها خلف ستارٍ كما فعل بطل قصة صادق هدايت. أما الدمية فاشتراها شابٌّ إيرانيٌّ من باريس وأتى بها معه. فلو استبدلنا بالشاب رضا شاه لاتّضحت المقاصدُ الرمزيةُ لصادق هدايت. فرضا شاه هو الذي أدخل الغرب إلى إيران بهذه الطريقة المشوّهة. والقصةُ تلخيصٌ رمزيٌّ مركّزٌ لعهد رضا شاه، وما صاحبه من أزمة هويةٍ مزقت المجتمع.

هناك شابٌّ إيرانيٌّ شديد الجدية والنشاط يمضي إلى فرنسا لتعلُّم اللغة والثقافة الفرنسية فيتحول إلى مَثَلٍ رائعٍ لزملائه في الإقبال على التعلُّم واتباع النظام

حتى الكمال. لكنْ رغم أنه يتقن الفرنسية بسرعةٍ لا يتمكن من فهم العالم الثقافي لتلك اللغة، كما أنه لا يتمكن من التواصل مع المجتمع فيبقى وحيداً مع كتبه وكتاباته بدون علائق إنسانية أو ثقافية. وينتهي زمن دراسته ويريد العودة إلى إيران فتسحره في أحد الأيام دميةٌ في واجهة أحد المحلاَّت بعينيها الزرقاوين الساطعتين، وبضحكةٍ بدت له جذّابةً في غموضها. ويزيد من إعجابه بها أنها ترتدي لباساً فستقيّ الخُضرة. هكذا يسارع إلى شرائها ويحضرها معه إلى إيران. واللباس الفستقي الخضرة يؤدي وظيفةً معينةً ذلك أنه يوهم أنه يكفي أن تلبس الأوروبية لباساً إيرانياً حتى تصبح إيرانية. وفي هذا الرمز البسيط عن الثوب الفستقي الخضرة يشير صادق هدايت إلى الميكانيكية البسيطة للتحديث في إيران في عهد رضا شاه.

في إيران كانت تنتظره ابنة عمه، المخطوبة عليه منذ ما قبل السفر لكنه لم يكن يشعر بها بسبب انصرافه للدمية التي وضعها في غرفته وراء ستارٍ كان يزيله عندما يريد رؤيتها فينظر إليها بإعجابٍ ويعانقها ويقبّلها ثم يعيدها إلى مكانها ويقفل الستارة. وشقيت ابنة العمّ بهذا الاهتمام الشاذّ بالدمية، فرأت أنّ عليها لكي تستعيد ابن عمّها أن تُشبه تلك الدمية التي تحظى بإعجابه. هكذا تبدأ بالتدرب على اللباس مثل الدمية والحركة والضحك مثلها بحيث بدأ الشاب المضطرب يتشكّكُ ويتردد في التفريق بينهما. وفي إدراك متأخر بعض الشيء لمشكلته يقرّر الشابُّ التخلُّص من الدمية فيحضر مسدَّسه ويدخل إلى الغرفة ويرفع الستارة، ويشاهد الدمية مقبلةً عليه ضاحكةً فيطلق النار ويصيب: ابنة عمّه[10].

V ـ الغرب والتحديث والهجوم عليهما: «غربزدگي» لجلال آل أحمد:

اضطر رضا شاه للتنازل عن العرش عام 1941 تحت ضغوط الحلفاء لاتهامه

(10) ترجم قصة صادق هدايت هذه إلى العربية إبراهيم دسوقي شتا بعنوان: الأراجوز ـ وهو عنوان موهم ـ ضمن مجموعة قصص قصيرة كلها لصادق هدايت بعنوان: قصص من الأدب الفارسي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.

بالميل للألمان. هكذا وصل ولده محمد رضا شاه للسلطة وله من العمر اثنتان وعشرون سنة. كان محمد رضا في بداية أمره شاباً خجولاً لا خبرة عنده، نشأ في ظلّ والدٍ قاسٍ مستبدّ. ومنذ البداية أعلن الشاه الجديد عن إيمانه بالديمقراطية وولائه لدستور العام 1906. وكان رضا شاه قد أبقى على البرلمان، كما على الدستور؛ لكنه تجاوزهما أكثر الأحيان بطرقٍ ووسائل مختلفة. على أنّ ولاء الشاه الجديد للبرلمانية والدستور ما أفاد كثيراً لأنّ عهد ديكتاتورية رضا شاه كان قد قضى على كلّ ثقافةٍ سياسيةٍ ذات مستوىً وطني، بحيث سقط النواب ورجالات السياسة من جديدٍ في ولاءاتٍ عشيرية، وعائلية ومحلية. وتحول النظام كلّه إلى نظامٍ لتبادل المنافع الصغيرة أو التنازع عليها. واعتُبرت الدول الغربية الكبرى مسؤولةً عما آلت إليه الأمور وبخاصةٍ بعد الانقلاب على حكومة محمد مصدّق 1951-1953 من خلال مؤامرةٍ دبرتها وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية. وتغير سلوك الشاه بعد عودته للسلطة بانقلاب، واتجه اتجاهاً يشبه ما كان عليه والده. وعكس الأدب الإيراني في الستينات والسبعينات تغير النظرة للغرب والتغرب.

ذكر فخر الدين عظيمي في دراسته الصادرة عام 1989 عن أزمة الديمقراطية بإيران بين 1941 و 1953[11] أنّ فشل المشروع الديمقراطي في الأربعينات يعود لانقسام النخبة التي زادها انقساماً فصل السلطات حسبما طلب الدستور. فبدلاً من أن ينمّي ذلك وعياً إيجابياً بالحقوق والواجبات؛ فإنّ ذلك أدّى بسبب فقر الثقافة السياسية، وصراعات المصالح والمناصب إلى مزيدٍ من الانقسام بحيث استحال التعاون بين السلطات أو التنسيق بينها. وولّد الجمودُ السياسيُّ مواقف دفاعيةً وصراعات بقاء بدلاً من أن تؤدي الأزمة إلى اجتراح أفكارٍ وإجراءاتٍ للخروج من المأزق.

هذا الموقف ولّد انتهازيةً وذهنيةً عمليةً، وخُلُقيةً نسبية بدلاً من القناعات الفكرية الأصيلة. وساعدت النزعة السوداوية المتوارثة وغير المسؤولة والقناعة بضرر

(11) F. Azimi: Iran. The Crisis of Democracy 1941-1953 (1989), p. 29-31.

الأمانة والصدق والإرادة الطيبة والتشبث بالمبادىء السامية؛ كلٌّ ذلك امتزج بالاقتناع بوجود مؤامرةٍ سياسية الطابع، شجّعت أُسطورة الحضور والتدخل الأوروبي في كلّ مجالات الحياة العامة حتى التفاصيل ولا شك أنّ بعضَ مَنْ علّلوا تردّي الحالة، بالمؤامرة الأجنبية كانوا مقتنعين بذلك. لكنْ كثيراً ما كانت المؤامرةُ تلك سبيلاً لتعليق الفشل والأخطاء على مشجب الأجنبيّ وعملائه.

وليس صعباً أن تجد «عقلية المؤامرة» تلك مُوافقين ومصدّقين إذا أخذْنا بعين الاعتبار الموقع الجغرافي الصعب لإيران. فهي واقعةٌ على الحدود مع روسيا القيصرية آنذاك، وقد دأبت روسيا على انتزاع أقاليم من إيران والتدخل في شؤونها. وهي واقعةٌ على حدود المستعمرات البريطانية، ولبريطانيا مصالح حول إيران وفيها كانت تتصارع عليها مع روسيا. ومن هنا كان ذهاب مَنْ ذهب من الصحفيين والسياسيين والمثقفين الضيّقي الأفق إلى أنّ المؤامرة موجودةٌ لا محالة. وساعدت على ذلك الثقافة السياسية المتخلّفة، وانعدام مفهوم الفرد والفردية. فهناك جمهورٌ مَقودٌ وغير قابل للضبط - في نظر ناشري الإشاعات تلك - وهناك من جهة ثانية انعدامٌ لمفهوم الفرد، المستقلّ، الذي يستطيع التدخُّل من أجل التغيير باتجاهٍ إيجابي. وفي مجتمعٍ ذي ثقافةٍ سياسيةٍ من هذا النوع، تُفهم كلُّ حركةٍ فرديةٍ باعتبارها موجَّهةً من خارج، ويصبح التغيير المطلوب مشكوكاً فيه لا لشيء إلاّ لأنه أتى من هذا الشخص أو ذاك. وقد أمكن استخدام «حديث المؤامرة» ذاك، لتعليل ظواهر كثيرة متناقضة لا رابط بينها. ذلك أنّ تلك العقلية ما كانت قصراً على النُخَب؛ بل إنها انتشرت بين الجمهور كوسيلةٍ للفهم والإيضاح، ووافقت ثقافةً اجتماعيةً سياسيةً منتشرة في أجواءٍ من الاستبداد وانعدام الأمن وصراعات على قسمة الموارد الضئيلة المُتاحة. وما كانت ذهنيات الانقسام، والسخرية السوداء، والفساد، والمؤامرة المزعومة بقادرةٍ على تأسيس «وعي موحَّد». وفي إيران، كما في كلّ المجتمعات الطبقية، كان الوعي وعياً طبقياً خاصاً، لكنه لدى الطبقة العليا المسيطرة كان للتمايز عن الغير أكثر مما هو للتوحد الذاتي وإنْ حول المصالح. هكذا كانت الطبقة السائدة منقسمةً على نفسها، تتجاذب المنافع

والمصالح، وتعطّل بفسادها وجمودها إمكانيات التقدم، ولا تؤدّي ما هو موضوعٌ على كاهلها من واجباتٍ لتسيير مؤسسات دولةٍ ذات نظام برلماني.

* * *

بدأ التغير في النظرة إلى الغرب يظهر في الآثار الأدبية المنشورة في الخمسينات والستينات. افتتح ذلك صادق هدايت بقصصه المعبّرة عن أزمة الهوية أيام رضا شاه. وبلغ ذلك ذروته في الأدب بالهجوم على الغرب والتنكر له بعد فترة حكم الشاه محمد رضا الأولى (1941 -1953).

كانت الحكومات تتعاقبُ في تلك الفترة بسرعةٍ دون أن تستطيع تحقيق شيءٍ في المجالين الاجتماعي والاقتصادي. وقد ضغط الحلفاء من أجل إصلاحٍ ضريبي وآخر زراعي؛ لكنهما اصطدما برفض البرلمان الذي كان أعضاؤه من كبار التجار والمُلاّك.

واستطاعت الصحافة الحرة آنذاك نشْر جوٍ من عدم الثقة بالبريطانيين، بل والمستشارين الأميركيين الجدد. كما أنّ تلك الصحف نشرت الفكرة القائلة أنّ البلاد لا يستطيع أن يحلّ مشكلاتها غير أبنائها وباستقلاليةٍ كاملة. وفي عام 1953 أسقط الأميركيون بمؤامرةٍ دبّروها الحكومة الإيرانية الوحيدة ذات الأهداف الوطنية في حقبة ما بعد الحرب الثانية. إنها حكومة محمد مصدّق الذي ولي رئاسة الوزارة من إبريل 1951 وإلى أغسطس 1953. أقدم مصدّق على تأميم الشركة البريطانية الإيرانية لاستخراج النفط فكان ذلك سبباً لإزاحته. وعاد الشاه ليتسلم زمام الأُمور بنفسه؛ فبدأت بذلك الحقبة الثانية لديكتاتورية آل بهلوي[12].

واستفاق المثقفون الإيرانيون ببطءٍ من هول الصدمة. فظهر ذلك في أعمالهم الأدبية بوصفه سواداً وظلاماً ويأساً وشكاً في كلِّ الآتي من الخارج وبخاصةٍ من الغرب.

* * *

(12) قارن بدراسة فخر الدين عظيمي السالفة الذكر.

عام 1962 ظهرت رسالة الكاتب والناقد الاجتماعي جلال آل أحمد؛ «غربزدگي» التي يمكن ترجمتها حسب المضمون بالطاعون الغربي، والتي سرعان ما اشتهرت وصارت على كلّ لسان. بدأت الرسالة تُنشر على حلقاتٍ في مجلة إيرانية، سارعت السلطات إلى مصادرتها أثناء طبعها. لكنّ الكتيّب اشتهر رغم ذلك وتبودل سراً بين القراء في الداخل والخارج. يقول جلال آل أحمد في تلك المقالة الجدلية الطويلة: «وراء كلّ اضطراب، ووراء كلّ انقلاب أو ثورة، في زنجبار أو أورغواي نجد دائماً الشركات الاستعمارية والدول الاستعمارية». وعندما وصل جلال آل أحمد للحديث عن تلقّي الإفريقيين لأوروبا تابع قائلاً: «أما نحن الشرقيين والأوسطيين فما تلقّينا الأوروبيين لقاءً حسناً ولا أمّلوا أن يكون لهم عندنا مستقبل مثل الإفريقيين. لكن: لماذا كان ذلك!؟ لماذا لم نكن نحن المسلمين الشرقيين شديدي الترحيب بهم!؟ إنكم تدركون ـ يقول جلال آل أحمد ـ أنّ الإجابة حاضرةٌ في السؤال نفسه. إنّ السبب يكمن في وحدة الثقافة الإسلامية وعراقتها. ولهذا السبب بالذات كافح الغرب دائماً ضد الشمولية الإسلامية؛ من مثل بذر بذور الفتنة في الماضي بين الإيرانيين والعثمانيين، ودعم الحركة البهائية، وضرب السلطنة العثمانية، والهجوم على رجال الدين الشيعة في حقبة الثورة الدستورية»[13].

ويتبين من الفقرة الأخيرة مجرى التطور والتحول الذي شهدته أفكار وكتابات المثقفين بين الأربعينات والستينات. فالمعروف عن جلال آل أحمد أنه دأب من قبل على مهاجمة العلماء ورجال الدين الإيرانيين من وجهة نظرٍ حديثةٍ وليبرالية. لكنه هنا يشير لتحولٍ حدثٍ في صفوف المثقفين العصريين اتجه لإدانة تغرب الإصلاحيين في مطالع القرن العشرين من ضمن إدانته الشاملة للغرب وثقافته وطرائق تعامله مع المسلمين. ويؤكّد جلال آل أحمد على هذا التحول الذي حدث بالثناء على عدوّ الإصلاحيين والدستور، وداعية تطبيق الشريعة الشيخ فضل الله نوري إذ يصفُهُ بأنه «كافح من أجل وحدة التشيّع».

(13) يعني بهم رجال الدين المحافظين الذين عارضوا الدستور.

VI ـ الغرب والتحديث كرمزين للانهيار الاجتماعي والأخلاقي والاقتصادي: غلام حسين صاعدي:

ذكر أحدُ الكتّاب عن جلال آل أحمد (1923 -1969) صاحب «الطاعون الغربي» قولَهُ: «لو كنتُ شيخاً لطريقةٍ صوفية من حقه أن يمنح مُريديه الخِرْقةَ المعهودة؛ لمنحتُها بعد موتي لغُلام حسين صاعدي»[14]. وفي الواقع فإن غلام حسين صاعدي يُعتبر اليوم أحد أشهر كتّاب إيران، وتتنوع أعماله من الدراسات الإتنولوجية إلى المسرحيات إلى سيناريوهات الأفلام والقصة القصيرة. وفي مجموعة قصصٍ قصيرةٍ بلغت ستاً وصدرت عام 1968 بعنوان: الخوف والارتعاد (تَرس ولَرْس) يعود صاعدي إلى موضوع جلال آل أحمد المحبَّب في إدانة الغرب بطريقةٍ دراماتيكية. تتحدث القصص عن حياة صائدي أسماكٍ في قريةٍ إيرانيةٍ فقيرةٍ على الخليج. يحيا أولئك الناس حياةً بدائيةً مكافحة من أجل لقمة العيش. بيد أنّ بؤسهم يصل إلى ذروته عندما يخترق حياتهم البسيطة غرباءُ من الخارج. ففي القصة الأخيرة بين القصص الستّ تظهر أمام الشاطىء فجأةً سفينةٌ ضخمة تنزل منها مجموعةٌ من الأميركين، وتضرب خيامها على مقربةٍ من القرية. ويبدأ انهيار القرية التام بوصول هؤلاء. إذ يتوقف الناس عن العمل وينصرفون لاستهلاك ما أتى به الأميركيون الذين يخلقون فيهم بوعيٍ هذا الأسلوب الاستهلاكيّ في الحياة. ويختفي الأميركيون فجأةً كما ظهروا فجأة؛ لكنّ الصيّادين الذين اعتادوا على الحياة السهلة الجديدة لا يتمكنون من العودة لِحِرَفِهِم فينصرفون لاستهلاك ما خلّفه الأميركيون. يبدأون بالتصارع عليه شاهرين السكاكين في وجوه وأعقاب بعضهم بعضاً في الليالي في أزقة القرية. أما الأميركيون فيظهرون في القصة باعتبارهم طبقةً سيدةً بيضاءَ يخدمُها عبيدٌ سود. وتنظر الطبقة البيضاء السيدة إلى القرية باعتبارها متحفاً أثنوجرافياً فتشتري من أهل القرية أدواتهم البسيطة بثمن بخسٍ دراهم معدودة لتأخذها معها كشواهد في الأبحاث التي تقوم بها[15].

(14) Massud Farzan In: «Books Abroad», Summer 1974, p. 624.

(15) Gholam-Hossein Saedi: Fear and Trembling, Translated by Minoo Southgate, p. 91-121.

في هذا السياق يتذكّر القارىء فقرةً وردت في «الطاعون الغربي» لجلال آل أحمد: «في هذا العصر الذي نعيش، يكون عليَّ أنا البقية الأسيوية، بقية الهوية الإسلامية، أن أبحث عن رضا الأُمم المتمدنة في الغرب، من صُنّاع الآلات. ولن يرضى هؤلاء عني إلاّ إذا كنتُ كالبدائيين وثقافاتهم في إفريقيا وأستراليا. إذا كنتُ موافقاً بل ومسرروراً بالتحول إلى قطعةٍ أثريةٍ متحفيةٍ، إلى شيء، إلى أداة، تخضع لأبحاثٍ في المتاحف والمعامل. ما يريدونه منّا اليوم ليس البترول من خوزستان فقط. بل يريدونني أنا الأسيوي والإفريقي، يريدون ثقافتي، وحضارتي، وموسيقاي، وديني، يريدون ذلك كلّه باعتباره قِطعاً للحفظ، والوضع في عُلَبٍ تُرسَل إلى متاحفهم ومعامل أبحاثهم ليقولوا عندها: ها نحن نعرف الآن ثقافةً بدائيةً أخرى»(16).

* * *

كانت مطالع القرن العشرين حافلةً بالآمال، وبالأسئلة في الوقت نفسه. وكان الناس من الثقة بأنفسهم بحيث يستطيعون السخرية من الذات، ومن الآخر. وما كانت هذه القطيعة السائدة بين الغرب والمشرق على المستوى الثقافي قد وُجدت بعد. في تلك الأجواء قيلت الأبيات الفُكاهية التالية التي نشرتها مجلة: «نسيم الشمال» عام 1907:

أيها الأوروبيون!

نحن مسلمون ولنا جنة الفردوس

لنا الحور العين، والولدان المخلَّدون

السعادة والمتعة في الفردوس لنا

أما أنتم أيها الأوروبيون فلكم العلم والتقنية وحسب

(16) Jalal Al-e Ahmad: Plagued by the West (Gharbzadegi). Transl. by Paul Sprachman, New York 1982.

عندكم العدالة والقانون والمساواة والاستقامة

لقد فتحتم العالم، فالحرب والشجاعة خصلتان من خصالكم

أما نحن فلنا الشهوة والبخل والحسد والكراهية والعداوات

نحن ننام ملء أعيننا، سعداء مستمتعين بالكسل والراحة والإسراف[17].

* * *

وقد يحسُنُ في الختام هنا طرح فكرةٍ مؤدَّاها أن السؤال الذي يفرض نفسه هو مدى إسهام هذا النقد الراديكالي للغرب في إقفال كلّ الطرق غير سبيل الجمهورية الإسلامية كما حدثت عام 1978 -1979. فالرؤية السوداوية من جانب المثقفين الإيرانيين للغرب والمتغربين حوّلت كلَّ الشباب إلى الشراذم اليسارية في الستينات والسبعينات. ولأنّ اليسار ما عاد صالحاً ليكون خياراً في النصف الثاني من السبعينات؛ كان السبيل الوحيد الباقي هو ما حدث. فالأفق الضيق والمزاج التراجيدي للمثقف الإيراني كانا وراء العجز عن صنع ثقافةٍ تعددية حديثةٍ مفتوحة الآفاق.

(17) Munibar Rahman: Social Satyre in Modern Persian Literature. In: Bull. of the Inst. of Islamic Studies 1958/59 Nr. 2/3, p. 78-81.